

ISLAMISASI MASYARAKAT TENGGER DI DESA GUBUGKLAKAH

(Studi Genealogi Islamisasi Masyarakat Jawa)

SKRIPSI

**Untuk Memenuhi Sebagian Persyaratan Memperoleh Gelar Sarjana
Sosiologi pada Jurusan Sosiologi dengan Bidang Minat Sosiologi Lingkungan**

Oleh

Moch Hisyam Putra

145120107111020



JURUSAN SOSIOLOGI

FAKULTAS ILMU SOSIAL DAN ILMU POLITIK

UNIVERSITAS BRAWIJAYA

MALANG

2018

LEMBAR PERSETUJUAN

Mengesahkan Laporan Penelitian Skripsi yang Berjudul:


Islamisasi Masyarakat Tengger di Desa Gubugklakah

(Studi Genealogi Islamisasi Masyarakat Jawa)

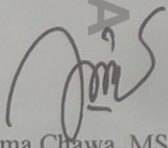
SKRIPSI

Disusun oleh
Moch Hisyam Putra
NIM. 145120107111020

Pembimbing Utama


Prof. Dr. Ir. Darsono Wisadirana M.S
NIP. 19561227 198312 1 001

Pembimbing Pendamping


Anif Fatma Chawa, M.Si., Ph.D
NIP. 19740308 200501 2 001

Mengetahui,

Ketua Jurusan Sosiologi


Anif Fatma Chawa, M.Si., Ph.D
NIP. 19740308 200501 2 001

HALAMAN PENGESAHAN

Islamisasi Masyarakat Tengger di Desa Gubugklakah

(Studi Genealogi Islamisasi Masyarakat Jawa)

SKRIPSI

Disusun oleh :

Moch Hisyam Putra

NIM 145120107111020

Telah diuji dan dinyatakan **lulus** dalam ujian sarjana pada tanggal 07 Juni 2018

Tim Penguji

Pembimbing Utama

Pembimbing Pendamping

Prof. Dr. Ir. Darsono Wisadirana M.S.
NIP. 19561227 198312 1 001

Anif Fatma Chawa, MSi., Ph.D
NIP. 19740308 200501 2 001

Anggota Penguji I

Anggota Penguji II

Siti Kholifah M.Si., Ph.D
NIP. 19750918 200501 2 001

Arief Budi Nugroho, M.Si.
NIP. 19780201 200604 1 001

Mengetahui,

Dekan Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik

Prof. Dr. Unti Ludiyo, SE., M.Si., Ak
NIP. 19690814 1994021 001

LEMBAR PERNYATAAN ORISINALITAS

Saya yang bertanda tangan dibawah ini :

Nama : Moch Hisyam Putra

Jurusan : Sosiologi

NIM : 145120107111020

Menyatakan dengan sesungguhnya bahwa skripsi yang berjudul “Islamisasi Masyarakat Tengger di Gubugklakah” adalah benar-benar karya sendiri. Hal – hal yang bukan karya saya, dalam skripsi tersebut telah diberi sitasi dan ditunjukkan dalam daftar pustaka.

Apabila dikemudian hari terbukti pernyataan saya tidak benar, maka saya bersedia menerima sanksi akademik berupa pencabutan skripsi dan gelar yang saya peroleh dari skripsi tersebut.

Malang, Mei 2018

Moch Hisyam Putra
NIM. 145120107111020

PRAKATA PENULIS

Puji dan syukur penulis panjatkan ke hadirat Allah subhanahu wa ta'ala yang telah melimpahkan kasih dan sayang-Nya kepada kita, sehingga penulis dapat menyelesaikan skripsi yang penulis beri Judul "Islamisasi Masyarakat Tengger di Desa Gubugklakah, Kec. Poncokusumo, Kab. Malang (Studi Genealogi Islamisasi Masyarakat Jawa)"

Dalam skripsi ini, Agama menjadi tema utama yang dipilih oleh penulis. Hal tersebut bukanlah kebetulan, karna penulis sendiri mempunyai latar belakang dogma Agama yang kuat. Untuk itu, jika skripsi ini harus dipersembahkan kepada seseorang, maka penulis akan mempersembahkan skripsi ini kepada orang yang telah mendidik penulis dengan dogma Agama yang kuat sejak penulis masih kecil. Mereka tidak lain ialah kedua orang tua penulis, Choirul Musonif dan Emy Widiarti.

Mungkin secara kasat mata orang akan berkata mereka berdua gagal dalam mendidik ilmu Agama pada penulis. Akan tetapi tidak, justru mereka adalah orang yang paling berhasil mendidik dengan dogma Agama yang kuat. Karna terbukti penulis bukan saja mengerti tentang ilmu Agama, melainkan juga telah benar-benar melampauinya.

Kemudian, dalam proses penulisan skripsi ini juga telah melibatkan banyak orang. Untuk itu, penulis harus mengucapkan terima kasih sedalam-dalamnya, *wabil-khusus* :

1. Michel Foucault, selaku pencetus teori yang digunakan peneliti. Tanpa teorinya, skripsi ini tidak mungkin dapat diselesaikan. Sehingga sangat tidak etis jika peneliti tidak berterima kasih terhadap jasanya dibidang Sosiologi. Terima kasih banyak penulis ucapkan untuknya.
2. Arief Budi Nugroho, selaku Dosen pembimbing akademik penulis yang telah benar-benar menjadi seorang pembimbing akademik sebenarnya. Tanpanya, penulis tidak akan dapat menyelesaikan kuliah dengan tepat waktu. Beliau juga sangat berperan banyak dalam skripsi ini. Terima kasih

- paling banyak saya ucapkan terhadap Beliau. Semoga diberi kesehatan dan umur yang panjang. Amin.
3. Darsono Wisadirana dan Anif Fatma Chawa, selaku pembimbing skripsi penulis. Terima kasih atas kritik dan saran yang telah diberikan sejak pertama kali skripsi ini dikerjakan. Semoga beliau diberi kesehatan dan umur yang panjang. Amin.
 4. Siti Kholifah, selaku Dosen Penguji Skripsi ini. Diluar itu, beliau juga merupakan dosen sekaligus teman diskusi yang sangat mengasyikan bagi penulis. Kritik dan saran beliau juga sangat banyak sejak pertama kali penulis melakukan penelitian skripsi ini. Semoga beliau diberi kesehatan dan umur yang panjang -beliau sangat layak untuk dijadikan Guru Besar-. Amin.
 5. Genta Mahardika, Wida Puspitosari dan Lutfi Amirudin, para dosen kekinian yang terus menolak tua. Beliau telah berperan banyak dalam perkembangan IQ penulis. Diskusi selalu menjadi rutinitas tiap kali penulis bertemu beliau. Semoga beliau diberi kesehatan dan umur panjang, agar terus menolak tua. Amin.
 6. Dewi Puspita Rahayu dan Dano Purba, selaku dosen harapan bangsa Indonesia kedepan. Terima kasih telah menjadi teman diskusi yang sangat menarik bagi menulis. Penulis juga harus meminta maaf sebesar-besarnya jika sering mengganggu jam kerja beliau. Beliau masih sangat muda dan harus penulis akui bahwa bangsa ini sangat membutuhkan jasa pemikiran beliau. Semoga beliau diberi kesehatan dan umur yang panjang. Amin.
 7. Dinda Eky Radita Putri, mahasiswi kampus sebelah. Terima kasih banyak telah masuk disela-sela pikiran dikala kejenuhan mengerjakan skripsi datang. Semoga ia disegerakan lulus menyusul saya. Amin.
 8. Yopinovali Fherastama S dan Zidny Ziaulhaque, selaku teman pertama dan teman kedua penulis selama di kampus. Terima kasih banyak telah mengajarkan penulis menjadi sepenuhnya manusia, bahwa Kebajikan dan Keburukan tidak pernah bermusuhan, ia berteman bahkan berkeluarga. Semoga mereka berdua dijadikan orang yang bermanfaat (terutama Yopi, karna Zidny sudah pasti). Amin.

9. Rijal Al Fath, teman ketiga penulis selama di kampus. Terima kasih telah mengajarkan bahwa kebodohan juga sangat diperlukan di kehidupan ini. Teman yang satu ini sangat berperan banyak dalam menurunkan IQ penulis, sehingga penulis bisa belajar makna rendah hati yang sebenarnya darinya. Semoga Rijal diberi kejelasan hidupnya. Amin.
10. Zulia Antan Ambasari, Desi Permatasari dan Mega Annisa, selaku '*abdi dalem*' perpustakaan jurusan. Terima kasih telah menjadi teman penulis saat musafir dan terima kasih juga telah sering memberi info-info terbaru seputar kehidupan kampus. Semoga mereka bertiga dilapangkan jodohnya. Amin.
11. Cindera Rasisa, Melicia, Itsnaini Nurfaiza, selaku teman yang selalu mengajak berlomba dalam mengerjakan skripsi dan bersombong-ria dengan gelar Sarjana. Terima kasih banyak telah selalu mencoba mengkritik dan mencari kelemahan penulis. Penulis hanya berdoa semoga mereka diperbaiki cara berpikirnya. Amin
12. Terakhir kepada seluruh teman – teman Sosiologi, yang tentunya tidak dapat saya sebutkan satu persatu. Akan tetapi itu tidak mengurangi sedikitpun rasa terima kasih saya, karna tanpa mereka semua perkuliahan di kampus tidak akan dapat berjalan. Heuheu.

Demikian prakata ini dibuat oleh penulis. Penulis menyadari bahwa skripsi ini masih jauh dari kesempurnaan. Oleh karena itu, penulis berharap dapat mendapatkan kritikan dan saran oleh pembaca. Sehingga disini penulis sangat mengharapkan banyak terhadap pembaca. Terima kasih.

Malang, 7 Juli 2018

Penulis

Moch Hisyam Putra

ABSTRAK

Moch Hisyam Putra. 2018. Sosiologi. Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik. Universitas Brawijaya Malang. Islamisasi Masyarakat Tengger di Desa Gubugklakah, Kecamatan Poncokusumo, Kabupaten Malang. Dibimbing oleh Darsono Wisadirana dan Anif Fatma Chawa

Di Indonesia, pembahasan mengenai pertemuan antara Islam dan tradisi Jawa telah menjadi kajian yang sangat menarik sejak lama. Ini dikarenakan pertemuan antara kedua pengetahuan tersebut selalu menghasilkan proses persaingan yang mengakibatkan permasalahan yang amat kompleks. Bahkan beberapa peneliti luar negeri seperti Geertz, Hefner, Ricklefs hingga Woodward tertarik untuk menjadikan tema penelitiannya. Sejalan dengan para peneliti sebelumnya, penelitian ini juga menjadikan pertemuan antara Islam dan tradisi Jawa sebagai tema utama penelitian. Dengan memfokuskan pada proses Islamisasi masyarakat Jawa, yaitu sebuah proses pendalaman nilai keyakinan, praktik dan perumusan identitas Islam. Akan tetapi, penelitian ini lebih terfokus pada proses pendalaman nilai keyakinan Islam pada masyarakat Tengger di Gubugklakah.

Untuk menganalisis permasalahan tersebut, penelitian ini menggunakan teori relasi kuasa-pengetahuan Michel Foucault. Dalam proses penggalan data, penelitian ini menggunakan metode kualitatif dengan pendekatan Genealogis. Ini bertujuan untuk dapat membongkar dasar pengetahuan yang menciptakan proses Islamsasi terhadap masyarakat Tengger. Untuk itu, penelitian ini juga menggunakan arsip-arsip Jawa seperti *Primbon*, *Nasehat Seh Bari*, *Serat Centhini*, *Serat Cabolek*, *Serat Wedhatama* dan *Mistisme Tengger*.

Hasil dari penelitian ini menunjukkan bahwa Islamisasi masyarakat Tengger di Gubugklakah sangat dipengaruhi oleh bentuk *episteme* Islam. Ini dimulai pada saat diperjumpakannya *episteme* abad 16-18 dengan *episteme* abad 19-20. Perjumpaan dua *episteme* ini mengakibatkan kebudayaan Tengger diidentifikasi sebagai sebuah kebudayaan Jawa, sebagaimana cirinya telah diciptakan pada *episteme* abad 16-18. Sehingga disinilah awal kebudayaan Tengger terperangkap dalam relasi kuasa-pengetahuan Islam. Kemudian pada abad 19-20, *episteme* Islam menciptakan sebuah kategorisasi bahwa kebudayaan Jawa adalah sebuah penyimpangan. Ini kembali diidentifikasi terhadap kebudayaan Tengger. Sehingga pertemuan serta pembalikan inilah yang menjadi titik awal masyarakat Tengger mengalami Islamisasi.

Kata Kunci : Genealogi, Islamisasi, Tradisi Jawa, Tengger.

ABSTRACT

Moch Hisyam Putra. 2018. Sociology. Social and Political Sciences Faculty. Brawijaya University Malang. Islamization in Tengger Community at Gubugklakah, Malang, East Java. Supervised by Darsono Wisadirana and Anif Fatma Chawa.

In Indonesia, the discussion about inter cultural meeting between Islam and Javanese tradition become an interesting study since a long time ago. It's because this kind of inter cultural meeting generates a competitive process which causes complex problems. Even some foreign researchers like Geertz, Hefner, Ricklefs and Woodward had the interest to make this as their research topic. Just like the previous researches, this paper also make the inter cultural meeting between Islam and Javanese tradition as its topic. and focus on the Islamization process of the Javanese community, which is also a process of deepening the faith values of Islam, and also the practice and the identity formations of Islam. This research focuses on how those process of deepening the faith value in Islam in Tengger community, Gubugklakah, East Java.

To analyse the problem, this research uses the Michael Foucault's theory: relationship between power and knowledge. While discover the data, this research uses qualitative method with Genealogical approach. The purpose of this research is to discover the basic knowledge that create the process of Islamization of Tengger community. Therefore, this research also uses some Javanese archives, such as Primbon, Nasehat She Bari, Serat Centhini, Serat Cabolek, Serat Wedhatama and Mistisme Tengger.

The result of this research shows that Islamization process of Tengger community in Gubugklakah is strongly influenced by the form of Islamic episteme. It starts when the episteme of 16th -18th century encounters the episteme of 19-20th century. The encounter of these two epistemes result the Tenggerese culture is being identified as Javanese culture, as it's characteristic created in the episteme of the 16-18th century. This is where the beginning of Tenggerese tradition trapped in the power-knowledge relationship of Islam. Then, in the 19th -20th century, Islam made some categories that Javanese culture is a form of deviation. This case is being re-identified with Tengger culture, so this encounter and reversal process become the starting point where Tengger community experience the Islamization.

Keywords: Genealogy, Islamization, Javanese tradition, Tengger

DAFTAR ISI

Hal

BAB 1	Error! Bookmark not defined.
PENDAHULUAN	Error! Bookmark not defined.
1.1 Latar Belakang.....	Error! Bookmark not defined.
1.2 Rumusan Masalah.	Error! Bookmark not defined.
1.3 Tujuan Penelitian.....	Error! Bookmark not defined.
1.4 Manfaat Penelitian.....	Error! Bookmark not defined.
BAB 2	Error! Bookmark not defined.
KAJIAN PUSTAKA.....	Error! Bookmark not defined.
2.1 Penelitian Terdahulu.	Error! Bookmark not defined.
2.2 Kajian Teoritis	Error! Bookmark not defined.
2.2.1 Kekuasaan.	Error! Bookmark not defined.
2.2.2 Wacana dan Pengetahuan.....	Error! Bookmark not defined.
2.2.3 Disiplin : Kekuasaan yang Menormalisasi.....	Error! Bookmark not defined.
2.3 Landasan Konseptual	Error! Bookmark not defined.
2.3.1 Kontestasi.	Error! Bookmark not defined.
2.3.2 Islamisasi dalam Perspektif Foucault.	Error! Bookmark not defined.
2.3.3 Tradisi.	Error! Bookmark not defined.
2.4 Kerangka Berfikir.....	Error! Bookmark not defined.
2.5 Skema Kerangka Konsep.	Error! Bookmark not defined.
BAB 3	Error! Bookmark not defined.
METODE PENELITIAN.....	Error! Bookmark not defined.
3.1 Metode dan Tipe Pendekatan Penelitian	Error! Bookmark not defined.
3.2 Teknik Penentuan Lokasi Penelitian.....	Error! Bookmark not defined.
3.3 Fokus Penelitian.	Error! Bookmark not defined.
3.4 Teknik Penentuan Informan.....	Error! Bookmark not defined.
3.5 Jenis dan Sumber Data.....	Error! Bookmark not defined.
3.6 Teknik Pengumpulan Data	Error! Bookmark not defined.
3.7 Teknik Keabsahan Data.....	Error! Bookmark not defined.
3.8 Teknik Pengolahan Data.....	Error! Bookmark not defined.
3.9 Teknik Analisis Data.....	Error! Bookmark not defined.

BAB 4	GAMBARAN UMUM.....	Error! Bookmark not defined.
4.1	Masyarakat Tengger di Desa Gubugklakah.	Error! Bookmark not defined.
4.1.1	Sejarah Singkat Kebudayaan Tengger.....	Error! Bookmark not defined.
4.1.2	Desa Gubugklakah dan Sosial-Ekonomi Masyarakat Tengger Gubugklakah.	Error! Bookmark not defined.
4.2	Diskursus Islam dalam Islamisasi.	Error! Bookmark not defined.
4.3	Masyarakat Islam dan Masyarakat Tengger	Error! Bookmark not defined.
BAB 5	HASIL DAN PEMBAHASAN	Error! Bookmark not defined.
5.1	Islamisasi Masyarakat Tengger di Gubugklakah.	Error! Bookmark not defined.
5.1.1	Meleburnya Identitas Sosio-Religius dan Identitas Politik.....	Error! Bookmark not defined.
5.1.2	Proyek Islamisasi dan Berpindahnya Para Roh Kultus.	Error! Bookmark not defined.
5.2	Mendisiplinkan Masyarakat Tengger.....	Error! Bookmark not defined.
5.2.1	Sistem Kepengaturan.	Error! Bookmark not defined.
5.2.2	Lahirnya <i>Langgar</i> dan Pondok Pesantren.	Error! Bookmark not defined.
5.2.3	Tubuh - Tubuh yang <i>Mengada</i>	Error! Bookmark not defined.
5.3	Sebuah Refleksi Mengenai Hubungan Islamisasi dan Identitas Islam..	Error! Bookmark not defined.
BAB 6	Error! Bookmark not defined.
6.1	Kesimpulan.....	Error! Bookmark not defined.
6.2	Saran.....	Error! Bookmark not defined.
DAFTAR PUSTAKA	Error! Bookmark not defined.

DAFTAR GAMBAR

	Hal
Gambar 1 : Skema Kerangka Konsep	Error! Bookmark not defined.





BAB 1

PENDAHULUAN

1.1 Latar Belakang

Di Indonesia, pembahasan mengenai hubungan antara Islam dan tradisi Hindu-Budha Jawa telah menjadi kajian yang sangat menarik sejak lama. Ini dikarenakan Indonesia yang awalnya pusat kerajaan Hindu-Budha mengalami perubahan budaya yang sangat pesat pada saat Islam mulai datang. Terlebih perubahan budaya pada masyarakat Jawa. Karena harus dipahami bahwa Islam datang tidak hanya menyebarkan ajarannya. Akan tetapi, ia membawa proses yang disebut sebagai Islamisasi, yaitu penanaman atau perumusan identitas Islam bagi pemeluknya.

Historiografi yang dituliskan oleh barat tentang Islam di Indonesia memunculkan 2 dikotomi yang cukup signifikan mengenai dampak dari Islamisasi. Pertama, menganggap bahwa historiografi nasional telah mengalami keterputusan sejak Islam mulai datang dengan runtuhnya kerajaan Hindu-Budha (Majapahit). Mereka beranggapan bahwa sejak tahun 1500 M hingga sekarang masyarakat pribumi khususnya Jawa harus dipandang sebagai orang yang berKebudayaan dan beridentitas Islam, bukan Hindu-Budha Jawa. Kedua, menekankan bahwa tidak ada keterputusan sejarah, yang ada hanyalah keberlanjutan. Mereka mengambil kesimpulan bahwa Islam hanya mempengaruhi bagian atas dari kehidupan, tidak merambah jauh ke dalam dan menyentuh Kebudayaan bahkan struktur sosial yang artinya Kebudayaan Hindu-Budha Jawa masih kuat. Sehingga Islam hanya mengambil pola yang integratif. (Pongsibane, 2012, p. 9).

Argument tersebut menggambarkan sebuah kompleksitas perubahan budaya yang terjadi sejak Islam datang, sebagaimana ini berhubungan dengan proyek Islamisasi. Seperti pada argumen pertama, yang menunjukkan bahwa Islamisasi sebagai upaya dominan bagi Islam untuk melakukan persebaran ajaran di Indonesia yang membuat Kebudayaan lama hilang (dominasi). Ini mengakibatkan Kebudayaan Hindu-Budha Jawa mengalami keterputusan. Sedangkan argumen kedua memperlihatkan bahwa proyek Islamisasi hanya menyentuh bagian atas struktur masyarakat. Islam tidak mampu melakukan persebaran hingga ke struktur sosial. Sehingga, argumen kedua ini menunjukkan bahwa ada sebuah resistensi yang dilakukan oleh Kebudayaan Hindu-Budha Jawa terhadap dominasi Islam dan membuat Kebudayaan mereka masih dapat bertahan.

Bukti pernyataan tersebut dapat ditelusuri dalam berbagai penelitian mengenai hubungan Islam dan budaya Hindu-Budha Jawa. Salah satunya adalah peneliti barat yang Indonesianis dan sangat terkenal dengan penelitiannya di Indonesia seperti Clifford Geertz (1960) dan Robert W Hefner (1985). Mereka sudah lama melakukan penelitian Islamisasi di Indonesia dan menjadikan kajian mengenai hubungan antara Islam dan masyarakat Hindu-Budha Jawa menjadi tolak ukur Islamisasi serta fokus kajian utama penelitian Antropologisnya di Indonesia. Karena pertemuan antara budaya Islam dan Hindu-Budha Jawa dianggap selalu bersifat politis. Dimana diantara keduanya selalu ingin ada yang lebih dominan. Sehingga mengakibatkan perpecahan dalam masyarakat.

Clifford Geertz (1960) sudah lebih dahulu melakukan penelitian mengenai hubungan antara Islam dan budaya Hindu-Budha Jawa di daerah yang dinamakannya Mojokuto dan ditulis pada salah satu bukunya yang berjudul *The*

Religion of Java. Penelitiannya, ingin membuktikan sebuah tesis bahwa agama mempunyai fungsi dualisme dalam masyarakat. Pertama ia dapat mewujudkan integrasi dalam masyarakat. Sedangkan disaat yang sama ia juga memiliki peran dalam menimbulkan perpecahan. Sehingga yang menjadi perhatian Geertz ialah masalah perpecahan dalam sistem sosial orang Jawa di Mojokuto yang diakibatkan oleh agama.

Geertz menunjukkan bahwa terdapat konflik laten yang diakibatkan oleh upaya mempertahankan nilai Agama. Konflik tersebut terjadi antara kalangan *Santri* dengan *Abangan*. Dimana *Santri* adalah kelompok sosial yang mempertahankan nilai-nilai Islam dan lebih sentimen terhadap nilai-nilai Hindu-Budha Jawa. Sedangkan, *Abangan* adalah kelompok sosial yang juga beragama Islam, namun ia masih mempertahankan nilai-nilai Kebudayaan Hindu-Budha Jawa, dengan sesekali menjalankan nilai Islam.

Konflik antara keduanya dijelaskan dalam bukunya tersebut pada bab 10 dengan judul *Santri Versus Abangan*. Pada bab tersebutlah Geertz menguraikan dimana konflik serta perpecahan yang terjadi di Mojokuto, sebagaimana *Santri* yang ingin menjadi kelompok dominan dengan melakukan penyebaran apa yang dinamakan Geertz sebagai 'Islam yang lebih murni' dan *Abangan* sebagai kelompok yang melakukan resistensi dengan mempertahankan tradisi-tradisi yang lekat dengan nilai Hindu-Budha Jawa. Resistensi yang dilakukan oleh kaum *Abangan* inilah yang membuat nilai Islam tidak dapat masuk ke dalam struktur masyarakat Jawa dan Kebudayaan Hindu-Budha Jawa masih tetap bertahan di tengah upaya Islamisasi di Mojokunto. Sehingga kemudian inilah yang disebut Geertz sebagai Agama Jawa, yaitu agama orang Jawa yang didalamnya dipenuhi

simbol-simbol animisme dan dinamisme Hindu-Budha Jawa. Tetapi walaupun begitu Geertz hanya menguraikan konflik antara kedua golongan tersebut dan tidak begitu banyak menguraikan upaya Islamisasi lebih dalam yang dilakukan oleh kaum santri (Geertz, 1989, p. 165).

Ruang kosong inilah yang dilihat oleh seorang peneliti dari Universitas Michigan, Robert W Hefner (1985). Dia yang sangat dipengaruhi oleh Geertz berusaha menjelaskan apa yang belum dijelaskan oleh Geertz. Dengan penelitiannya di daerah Suku Tengger, Hefner lebih bersifat kritis dengan menjelaskan bagaimana politik dan dominasi Islam pada masyarakat Hindu-Budha di daerah Tengger Pasuruan yang ia tuliskan pada bukunya yang berjudul *Hindu Javanese : Tengger Tradition and Islam*. Hefner berusaha menjelaskan bagaimana ketidaksimpatian dan dominasi masyarakat Islam terhadap tradisi Hindu-Budha Jawa menggeser masyarakat Hindu-Budha Jawa yang sekarang disebut Suku Tengger ke lereng Gunung Bromo. Lebih dari itu Hefner juga menjelaskan bagaimana dominasi Islam berusaha menggerogoti benteng tradisi Hindu-Budha masyarakat Jawa.

Hefner memperlihatkan bahwa kedatangan kaum migran Islam menciptakan suatu pola distribusi kultural seperti dapat dilihat sekarang ini di sana, orang Islam di Desa–Desa lereng tengah serta orang Hindu-Budha Jawa di kawasan lereng atas. Penduduk Islam lereng tengah awalnya hanya memeluk Islam secara formal, sementara masih menjalankan upacara tradisional Hindu-Budha Jawa. Di sana awalnya tidak terdapat masjid maupun pesantren hingga awal abad 20 M. Namun demikian, pembangunan segera mulai menggerogoti benteng kejawaan ini. Karena

mereka orang Islam tidak begitu simpati pada adat Istiadat Gunung. Demikianlah apa yang telah dihasilkan oleh Islamisasi (Hefner, 1990, p. 16).

Temuan Geertz (1960) dan Hefner (1985) menggambarkan berbagai masalah Kebudayaan yang terjadi sejak Islam datang ke Indonesia. Sebagaimana dihasilkan dari upaya Islamisasi terhadap budaya Hindu-Budha masyarakat Jawa. Sejalan dengan berbagai tesis serta temuan di atas penelitian ini dibangun, sebagaimana pergulatan dalam perumusan identitas antara agama Islam dan budaya Hindu-Budha Jawa. Karena problem tersebut juga terjadi pada masyarakat Gubugklakah, Kecamatan Poncokusumo, Kabupaten Malang. Masyarakat Gubugklakah merupakan bagian masyarakat Suku Tengger yang setiap tahunnya juga menjalankan budaya Hindu-Budha Jawa, dimana untuk melestarikan nilai-nilai budaya Tengger itu sendiri.

Akan tetapi, saat ini mereka merupakan Suku Tengger yang beragama Islam. Namun, seperti dalam ajaran Islam umumnya yang dengan tegas melarang kegiatan yang mengarah pada animisme ataupun dinamisme, sebagaimana tradisi Tengger Hindu-Budha. Sehingga, saat ini yang terjadi di Desa Gubugklakah adalah kontradiksi nilai dan norma antara budaya Suku Tengger dengan ajaran agama Islam. Oleh karena itu, untuk mengatasi persoalan tersebut yang harus dilakukan ialah Islamisasi. Dengan menanamkan identitas Islam secara mendalam.

Islamisasi di Gubugklakah saat ini berjalan dengan sangat massif, dengan berusaha menanamkan nilainya terhadap seluruh Kebudayaan Tengger yang sebenarnya tidak ada hubungannya sama sekali dengan nilai Islam, bahkan mungkin berlainan dengan nilai Islam itu sendiri. Ini membuktikan bahwa praktik

Islamisasi pada masyarakat Tengger yang terjadi sejak saat penelitian Hefner hingga saat ini masih berlangsung. Seakan ada urgensi untuk tidak hanya menjadikan masyarakat Tengger hanya beragama Islam secara formal, tetapi juga menjadikan Kebudayaan Tengger menjadi Kebudayaan Islam.

Ini dapat dilihat dalam kasus yang terjadi pada tradisi *Karo*. Disaat masyarakat Islam meminta mengganti nama pada tradisi tersebut. Nama tradisi *Karo* diubah menjadi kegiatan syukuran Desa atau bersih Desa. Akan tetapi, perubahan nama tersebut menurut penuturan salah satu seoroang muslim *abangan* di Gubugklakah dirasa sangat bersifat politis karena kata syukuran itu sendiri memang sangat bernuansa Islami. Terlebih permintaan perubahan nama tersebut juga dilandasi sebuah alasan jika memakai nama seperti tradisi Tengger yaitu dengan nama ‘tradisi *karo*’, banyak masyarakat Gubugklakah yang menolak untuk berpartisipasi dan membayar iuran untuk kegiatan tersebut. Penolakan tersebut didasarkan latar belakang Agama mereka.¹

Tradisi *Karo* memang merupakan acara untuk memberi pujaan kepada dewa air yang dipercayai Suku Tengger, dengan cara pergi ke sumber air dan memberi sesajen. Inilah alasan mengapa masyarakat Islam melakukan penolakan dan ingin menghapuskan tradisi tersebut. Perubahan nama tersebut pada akhirnya juga berdampak pada kegiatan tradisi, dimana tradisi dilakukan dengan nuansa Islam dengan doa bersama (syukuran ala Islam).

Penolakan juga terjadi pada tradisi lainnya seperti *Unan-unan*, *Barikan* dan *Galungan*. Saat ini nuansa tradisi tersebut tidak seperti dahulu, yang diikuti secara

¹ Penuturan baPak MK pada saat observasi awal. Beliau adalah salah satu orang yang ikut bermusyawarah saat pergantian nama tersebut.

massif seluruh masyarakat Gubugklakah, melainkan hanya sebagian masyarakat² yang mengikuti dan sisanya³ mengharamkan tradisi tersebut karena dianggap perbuatan musyrik⁴. Selain penolakan pada sisi tradisi, mereka juga melakukan penolakan kepada kepala adat Tengger sebagai pusat Kebudayaan. Segala peran kepala adat saat ini sudah digeser dan digantikan oleh tokoh Islam seperti kyai dan ustad sebagai tokoh yang dihormati dan dituakan. Peran kepala adat Tengger berusaha dihilangkan. Lebih jauh lagi, masyarakat Islam juga menggulingkan cerita sejarah Desa Gubugklakah. Dimana masyarakat yang memegang nilai Islam bercerita bahwa Desa Gubugklakah adalah Desa yang dibawa oleh tokoh Islam, bukan tokoh Hindu-Budha Tengger. Ini berlainan dengan sejarah sebelumnya yang dipahami kepala adat mereka yang menceritakan bahwa Desa Gubugklakah dibawa oleh tokoh Hindu-Budha Tengger yang bernama Mbah Mail.

Sehingga saat ini yang menjadi pertanyaan adalah mengapa masyarakat Tengger di Gubugklakah saat ini bersikeras melakukan komodifikasi terhadap Kebudayaan mereka ?. Padahal Kebudayaan mereka sudah menjadi kepercayaan dan ekspresi magis masyarakat Tengger dari masa ke masa. Apakah hanya karena mereka kini beragama Islam ? ataukah terdapat penyebab lainnya ?

Fenomena tersebut hanya dapat dijelaskan dalam bingkai teori Foucault strategi kuasa. Dimana kekuasaan itu tersebar dan produktif sekaligus menjadi strategi kompleks dalam suatu masyarakat dengan perlengkapan, manuver, teknik dan mekanisme tertentu yang membuat kelompok masyarakat lainnya

² Golongan ini mungkin lebih tepatnya dapat disebut dengan meminjam istilah dari Geertz yaitu varian *Abangan*. Lihat Geertz, *The Religion of Java* (1960)

³ *Ibid.* Sedangkan golongan ini bisa kita sebut sebagai varian *Santri*.

⁴ Musyrik merupakan perbuatan yang dianggap melenceng dari Nilai Islam, seperti menyekutukan Tuhan dsb.

termarginalkan (Haryatmoko, 2002, p. 12). Karena apa yang terjadi di Gubugklakah, merupakan gambaran strategi kuasa yang dilakukan oleh masyarakat Islam disana untuk melakukan Islamisasi lebih dalam terhadap tradisi dan Kebudayaan Tengger. Mereka, masyarakat pemegang nilai Islam melakukan penyebaran wacana–wacana (pengetahuan) ajaran keagamaan kepada masyarakat Tengger dan ini ternyata juga dilakukan dari masa ke masa.

Sehingga sebenarnya pengetahuan Islam tersebut sedang ditarungkan dalam ruang budaya masyarakat Tengger yang dominan dengan pengetahuan Hindu-Budha Tengger. Dalam upaya memenangkan pertarungan tersebut Islam membentuk jejaring kuasa melalui tubuh individu masyarakat Tengger yang telah didisplinkan dengan ajaran Islam sejak lama. Sehingga saat ini, ia dapat memunculkannya dalam bentuk tubuh sosial yang disiplin. Oleh karena itu dari latar belakang masalah sosial tersebut, disini peneliti ingin meneliti bagaimana mekanisme kuasa dalam upaya Islamisasi pada masyarakat Tengger di Desa Gubugklakah Kecamatan Poncokusumo Kabupaten Malang.

1.2 Rumusan Masalah.

Dari latar belakang di atas peneliti merumuskan masalah :

1. Bagaimana Praktik Islamisasi Masyarakat Tengger di Desa Gubugklakah Kecamatan Poncokusumo Kabupaten Malang ?
2. Bagaimana Islamisasi dapat menciptakan disiplin terhadap masyarakat Tengger di Desa Gubugklakah ?

1.3 Tujuan Penelitian.

Penelitian ini dilakukan dengan tujuan sebagai berikut :

1. Memahami dan menjelaskan proses Islamisasi masyarakat Tengger di Desa Gubugklakah dengan berbagai strategi dan teknik kuasa, serta *episteme* yang mendasarinya.
2. Memahami dan menjelaskan proses Islamisasi dalam menciptakan disiplin tubuh terhadap masyarakat Tengger di Desa Gubugklakah.

1.4 Manfaat Penelitian

Manfaat yang diharapkan penulis mampu menjadi landasan penelitian tentang kontestasi nilai – nilai Kebudayaan dan relasi kuasa dalam kajian Kebudayaan yang bersifat keilmuan Sosiologi. Penelitian ini juga diharapkan dapat menjadi rujukan bagi para peneliti selanjutnya yang ingin meneliti mengenai Kebudayaan Tengger dan dinamika perubahan pada masyarakat Tengger terutama di Gubugklakah. Selain itu dari penelitian ini diharapkan dapat menjadi suatu tulisan mengenai sejarah dan perkembangan Desa Gubugklakah yang bermanfaat bagi masyarakat sana.

BAB 2

KAJIAN PUSTAKA

2.1 Penelitian Terdahulu.

Penelitian tentang Islamisasi yang dalam kaitannya pertemuan nilai budaya Islam dan Hindu-Budha di Indonesia sudah banyak dilakukan oleh para peneliti yang konsen pada bidang Kebudayaan atau Antropologi. Tidak hanya peneliti dari Indonesia saja yang minat untuk melakukan tentang penelitian Kebudayaan di Indonesia, tetapi juga peneliti dari luar negeri. Salah satu peneliti luar negeri yang konsen pada penelitian Kebudayaan di Indonesia adalah Clifford Geertz (1960). Geertz melakukan penelitian tentang pertemuan nilai Islam dan nilai Hindu-Budha Jawa pada masyarakat Jawa di daerah Mojokuto.

Masyarakat Jawa di Mojokuto dilihat Geertz sebagai suatu sistem sosial dengan Kebudayaan Jawanya yang akulturatif dan agamanya yang sinkertik, yang terdiri beberapa kelompok sosial masyarakat yaitu *Abangan*, *Santri* dan *Priayi*. Ketiga kelompok sosial tersebut merupakan kelompok yang berlainan, dimana mempunyai latar belakang sosio-religius yang berbeda. *Abangan* sebagai kelompok Islam yang menekankan aspek animisme Hindu-Budha Jawa, *Santri* sebagai kelompok yang menekankan aspek Islam, dan *Priayi* sebagai kelompok yang menekankan aspek kasta Hindu. Dalam pembagian kelompok sosial tersebutlah Geertz sedang ingin membuktikan bahwa agama juga memainkan perannya sebagai pemecah belah masyarakat.

Dalam upaya menggali data penelitiannya tersebut, Geertz mampu membangun metodenya sendiri yang sekarang dikenal sebagai etnografi

simbolik. Sebuah metode kerja yang dilakukan dengan menganalisis sistem-sistem simbol. Tentang bagaimana hubungan antara struktur-struktur sosial yang ada dalam suatu masyarakat dengan pengorganisasian dan perwujudan simbol-simbol dan bagaimana para anggota masyarakat mewujudkan adanya integrasi ataupun disintegrasi dengan cara mengorganisasikan dan mewujudkan simbol-simbol tertentu (Geertz, 1989).

Hasil dari penelitiannya tersebut dituliskannya pada bukunya yang berjudul *The Religion of Java* (1989). Jika dilihat pada buku tersebut, Geertz sebenarnya sedang ingin menjelaskan definisi agama menurutnya. Geertz mendefinisikan agama sebagai sebuah sistem Kebudayaan. Tetapi Geertz juga berusaha membatasi definisinya mengenai Kebudayaan tersebut. Kebudayaan ia pahami sebagai sekumpulan simbol-simbol yang dapat menggerakkan perilaku sosial masyarakat. Dari definisi tersebutlah kemudian Geertz mencoba menjelaskan integrasi sekaligus disintegrasi yang disebabkan oleh agama pada masyarakat Jawa di Mojokuto (Geertz, 1989).

Geertz, dalam penjelasannya ia menunjukan pertemuan antar nilai Islam dan nilai Hindu-Budha Jawa yang masing-masing melekat pada kelompok sosial *Abangan* dan *Santri* mengakibatkan konflik antar kelompok sosial tersebut. Konflik tersebut berupa konflik Kebudayaan yang Geertz menyebutnya sebagai konflik pola kelakuan. Perbedaan dasar nilai yang tajam antara keduanya mengakibatkan konflik laten yang tiada hentinya. Ini sebagai akibat dari *santri* yang sangat menekankan ajaran yang disebut Geertz sebagai 'Islam yang murni'. Sedangkan *Abangan* sangat melekat dalam dirinya simbol-

simbol animisme Hindu-Budha. Disinilah Geertz melihat agama memainkan peran pada disintegrasi sosial (Geertz, 1989, p. 170).

Tetapi lebih jauh Geertz melihat berubahnya simbol dari kelompok sosial tersebut dan menciptakan integrasi sosial ketika ia menghubungkan dengan elemen sosial lainnya. *Abangan*, yang mewakili aspek animistis dari sinkretisme Hindu-Budha Jawa dan secara luas dihubungkan dengan elemen petani, *Santri* yang mewakili aspek Islam dari sinkretismenya secara luas dihubungkan dengan elemen dagang, dan *Priayi* yang menekankan aspek Hindu dari sinkretisme kasta dihubungkan dengan elemen birokratik. Dari hubungan itulah Geertz menemukan kesatuan simbol yang akhirnya membentuk integrasi yang kuat dan membentuk sebuah agama akulturasi yang disebutnya sebagai Agama Jawa. Dimana ketiganya memberikan indikasi tentang cara orang Jawa di Mojokuto memahami situasi sosial (Geertz, 1989, p. 8).

Dalam penelitian Geertz tersebut ia mencoba melihat situasi sosial melalui sebuah simbol-simbol. Untuk itu dalam penelitian ini mengambil cara pandang yang berbeda. Karena menggunakan kerangka teoritis milik Foucault. Sehingga dalam penelitian ini mencoba melihat situasi sosial dan permasalahan sosial melalui sebuah wacana. Sebagaimana Foucault memahami realitas sosial digerakan oleh wacana.

Selain itu penelitian ini juga lebih melihat proses Islamisasi dalam usaha membentuk identitas Islam, yang jelas berbeda pada Geertz yang melihat pada akulturasi. Tetapi akan lebih tepat untuk menempatkan penelitian Geertz tersebut sebagai sebuah kajian pustaka dalam menciptakan sudut pandang

dalam melihat fenomena Islamisasi pada masyarakat Tengger di Desa Gubugklakah. Untuk itu dalam penelitian kali ini juga meminjam beberapa konsep dari Geertz seperti *Abangan* dan *Santri* untuk menjelaskan fenomena dalam penelitian ini.

Selain Geertz, juga terdapat peneliti yang melakukan penelitian dalam mengkaji pertemuan Islam dan budaya Jawa di Indonesia. Peneliti tersebut ialah Robert W Hefner (1985), seorang peneliti dari Universitas Michigan. Ia merupakan antropolog yang sangat dipengaruhi oleh Geertz, begitupun dengan penelitiannya yang sebenarnya ingin menambahkan sekaligus mengkritik penelitian Geertz. Hefner melakukan penelitian pada masyarakat Suku Tengger di daerah Pasuruan.

Karena dipengaruhi oleh Geertz maka tidak heran jika Hefner menggali data penelitiannya dengan Metode Etnografi. Tetapi Hefner dengan cerdas mengkomodifikasi Metode Etnografi Interpretatif dengan perhatian terhadap sejarah dan politik nasional. Sehingga tidak heran jika penelitiannya digolongkan menjadi salah satu penelusuran identitas masyarakat Indonesia. Karena kecerdikannya dalam penelusuran sejarah Indonesia yang kompleks sebagai pembentuk identitas Indonesia saat ini.

Dalam hasil penelitian Hefner yang dijelaskan dalam bukunya *Hindu Javanese : Tengger Tradition and Islam* (1985). Ia sedang mencoba menjelaskan perubahan sosial yang terjadi pada masyarakat Tengger yang diakibatkan migrasi dan persebaran Islam. Hefner melihat bahwa yang terjadi dalam pertemuan antara Islam dan Hindu-Budha Jawa bukanlah akulturasi

seperti yang dijelaskan oleh Geertz sebelumnya. Tetapi yang terjadi adalah dominasi Islam yang membabi buta. Sebagaimana Islam benar-benar menghabisi benteng-benteng kejawen yang ada di Jawa. Sehingga Hefner sebenarnya mencoba mengkritik Geertz dengan membicarakan proses Islamisasi dan dampaknya bagi Kebudayaan Hindu-Budha Jawa yang sangat massif (Hefner, 1990, p. 176).

Lebih dari itu, Hefner mengemukakan bahwa negara juga ikut andil dalam upaya pengislaman masyarakat Hindu Tengger. Bahkan negara juga menggandeng organisasi besar Islam yaitu Nahdhatul Ulama (NU) dan partai-partai yang ada di Indonesia. Inilah kemudian yang disebut Hefner sebagai politik Islamisasi. Dimana pengislaman merambah hingga ke sesuatu yang hampir tidak ada hubungannya sama sekali dengan Islam (Hefner, 1990, p. 387).

Untuk itu dalam penelitian kali ini sangat terbantu dengan menggunakan kajian Hefner untuk melihat mekanisme kuasa dalam proses Islamisasi. Selain itu meletakkan penelitian Hefner sebagai pondasi dalam membangun penelitian ini juga sangat penting. Karena penelitian Hefner salah satunya juga membicarakan mengenai Islamisasi pada Masyarakat Tengger. Tetapi yang menjadikan penelitian yang dilakukan menjadi sangat berbeda dengan Hefner adalah upaya peneliti untuk mencari sebuah *episteme* yang dapat menjelaskan mengapa menjadi penting untuk melakukan Islamisasi pada masyarakat Tengger dan mengapa Islamisasi di Desa Gubugklakah berlangsung dengan proses yang demikian.

Selain itu, kajian tentang Islamisasi juga pernah dilakukan oleh sejawahan M.C Ricklefs. Ricklefs membicarakan secara sekuel dalam 3 karyanya yaitu *Mystic Syntesis in Java : A History of Islamitation from the Forteenth to the Early Nineteenth Centuries* (2006), *Polarising Javanese Society : Islamic and Other Vision 1830-1930* (2007) dan *Islamitation and Its Opponents in Java : A political, Social, and Religious History, 1930 to the Present* (2012). Ketiga buku tersebut secara keseluruhan membahas Islamisasi Jawa sejak abad 14 hingga sekarang.

Penelitian yang dilakukan oleh Ricklefs secara khusus membahas mengenai proses Islamisasi Jawa dan dampak secara sosial-politik setelah Islam mulai berkembang pesat di Jawa. Selain itu Ricklefs juga hendak menjawab akar historis dari pembedaan *Santri*¹ dan *Abangan* yang dilakukan Clifford Geertz pada penelitiannya di Mojokunto.

Hasil penelitian Ricklefs pada buku pertama menjelaskan bahwa periode awal Islamisasi terbentuk oleh apa yang disebut oleh Ricklefs sebagai Sintesis Mistik. Sintesis Mistik yang dimaksud ialah berpijak diantara 2 dikotomi identitas yaitu menjadi Jawa dan menjadi Islam. Dimana Sitesis tersebut didasarkan pada 3 pilar utama :

- Suatu kesadaran identitas Islami yang kuat : menjadi orang Jawa berarti menjadi Muslim
- Pelaksanaan lima rukun ritual dalam Islam.

¹ Disini penulis menggunakan istilah Santri yang sebenarnya Ricklefs dalam bukunya lebih banyak menggunakan Istilah Putih. Dimana dari kedua konsep tersebut secara harfiah mempunyai makna yang sama yaitu orang – orang Islam Ortodoks atau Islam Murni.

- Penerimaan terhadap realitas kekuatan spiritual khas Jawa seperti Ratu Kidul, Para Sunan, Dewa Angin dan makhluk adikodrati yang lainnya (Ricklefs, 2012, p. 36).

Berbeda dengan bukunya selanjutnya, Ricklefs beranjak lebih jauh dengan menjelaskan bagaimana terciptanya polarisasi masyarakat Jawa. Polarisasi ini dilihat oleh Ricklefs sebagai dampak dari munculnya berbagai gerakan organisasi keagamaan dan gelombang modernisasi pada abad 19 di Jawa. Disinilah ia menjelaskan sebab mengapa jurang pemisah antara *Santri* dan *Abanngan* semakin nampak. Walaupun disini ia tidak bermaksud untuk menjelaskan bahwa pertentangan tersebut diakibatkan oleh perbedaan keagamaan. Begitu juga buku ketiganya yang mulai menjawab dengan pasti mengenai proses Islamisasi yang lebih dalam menjadi 'Islam Murni' (Ricklefs, 2012, p. 43).

Sehingga singkatnya keseluruhan penelitian Ricklefs didasarkan tentang 2 pertanyaan yaitu, bagaimana sejarah proses Islamisasi Jawa yang meliputi adaptasi, konflik, dan rekonsiliasinya dan bagaimana hasil rekonsiliasi yang terbentuk tersebut diganggu, diserang dan dihancurkan oleh gejolak baru yang ada di Jawa.

Dari ketiga penelitian di atas sebenarnya sifatnya saling melengkapi satu sama lain, sebagaimana keseluruhannya diawali oleh Tesis Geertz. Dalam penelitian yang dilakukan penulis ini, juga berusaha melengkapi dengan 'menguliti' penelitian di atas untuk membaca relasi kuasa dan teknologi kuasa yang digunakan oleh Islam dalam mengislamkan masyarakat yang bertolak belakang dengan ajarannya. Setelah itu peneliti juga melihat situasi kontekstual yang ada pada masyarakat Tengger Desa Gubugklakah, yang berguna untuk membaca keberlakuan *episteme* yang telah dibentuk oleh epos sejarah. Sehingga posisi

penelitian penulis berusaha membaca *episteme* Islamisasi dan bagaimana *episteme* tersebut dijalankan dalam masyarakat dalam bentuk teknologi kuasa.



2.2 Kajian Teoritis

Dalam penelitian ini peneliti menggunakan Teori Kuasa-pengetahuan Michel Foucault, sebagai berikut :

2.2.1 Kekuasaan.

Kekuasaan merupakan tema sentral dari pemikiran Foucault, ini dikarenakan Foucault telah menciptakan ‘revolusi’ tentang definisi kekuasaan yang selama berabad – abad sebelumnya di dominasi oleh kaum *Marxis*. Pada umumnya kekuasaan dibicarakan sebagai daya atau pengaruh yang dimiliki oleh seseorang atau suatu lembaga untuk memaksakan kehendaknya kepada pihak – pihak lain. Akan tetapi Foucault mampu memperlihatkan cara membaca yang berbeda, sebab kekuasaan ia pahami bukan dengan sifat yang subjektif. Bagi Foucault, kekuasaan menyebar tanpa bisa dilokalisasi dan meresap dalam seluruh jalinan hubungan sosial. Kekuasaan beroperasi dan bukan dimiliki oleh oknum siapapun dalam relasi – relasi pengetahuan, ilmu, lembaga – lembaga, serta sifatnya yang bukan represif, melainkan produktif dan menormalisasikan susunan – susunan masyarakat (Haryatmoko, 2002, p. 6).

Selain itu, Foucault mengatakan kekuasaan harus dipahami banyak dan beragamnya hubungan – hubungan kekuatan yang melekat pada bidang hubungan – hubungan tersebut dan organisasinya. Permainannya akan mengubah, memperkuat, membalikan hubungan - hubungan melalui perjuangan dan pertarungan terus menerus (Foucault, 1978, pp. 121-122).

Sehingga disini Foucault melihat kekuasaan sebagai strategi kompleks dalam suatu masyarakat dengan perlengkapan, teknik dan mekanismenya.

Kekuasaan juga lebih bersifat produktif ketika disaat yang sama setiap orang turut ambil bagian dalam sebuah realitas. Efek – efek kekuasaan tidak perlu lagi digambarkan secara negatif sebagai yang menafikan, menindas, menolak, menyensor, menutupi dll. Karena kekuasaan menghasilkan sesuatu yang lebih riil dalam bidang – bidang objek dan ritus – ritus kebenaran, sebagai sebab individu dan pengetahuan yang telah melanjutkan produksi itu. Individu memang hasil representasi ideologis masyarakat, namun individu juga merupakan realitas yang diciptakan oleh teknologi kekuasaan (Foucault, 1995, p. 227).

Dalam bukunya *The History of Sexuality Vol. I*, Foucault juga menunjukkan ada lima proposisi mengenai apa yang dimaksudnya dengan kekuasaan, yakni (Foucault, 1978, pp. 94-95) :

1. Kekuasaan bukanlah sesuatu yang diperoleh atau diberikan, bukan juga sesuatu yang dimiliki atau dibiarkan menyelinap pergi. Akan tetapi kekuasaan dijalankan dari poin-poin yang tak terhitung banyaknya, ia menyebar ke dalam interaksi dan hubungan non-legalitarian.
2. Hubungan kekuasaan tidak dalam posisi ekterioritas yang sehubungan dengan jenis hubungan lain (seperti proses ekonomi, hubungan pengetahuan, hubungan seksual), tetapi imanen dalam yang terakhir; mereka adalah efek langsung dari divisi,

ketidaksetaraan, dan disequilibriums yang terjadi pada yang terakhir, dan sebaliknya mereka adalah kondisi internal diferensiasi ini; hubungan kekuasaan tidak dalam posisi superstruktur yang hanya memerankan larangan atau pendampingan. Sebaliknya mereka memiliki peran produktif langsung, di mana pun mereka ikut andil dalam setiap bagian.

3. Kekuasaan itu berasal dari bawah, artinya ia tidak ada dalam perhitungan oposisi biner, seperti yang mencakup antara penguasa dan yang dikuasai. Tidak ada dualitas seperti itu yang membentangi dari atas ke bawah. Kita harus memahami bahwa hubungan kekuasaan yang semakin banyak dan ikut bermain dalam mesin produksi, dalam keluarga, kelompok terbatas, dan lembaga. Ia bisa jadi adalah dasar untuk menjembatani efek perpecahan yang meluas yang berjalan melalui tubuh sosial. Dimana ini kemudian membentuk garis kekuasaan umum yang dapat melintasi oposisi lokal dan menghubungkan mereka Bersama, untuk memastikan mereka juga membawa redistribusi, penataan kembali, homogenisasi, pengaturan serial, dan konvergensi dari hubungan kekuasaan. Dominasi besar adalah efek hegemonik yang didukung oleh semua konfrontasi ini.
4. Hubungan kekuasaan bersifat disengaja dan tidak bersifat sub-subyektif. Jika pada kenyataannya mereka dapat dimengerti, ini bukan karena mereka adalah pengaruh dari contoh lain yang "menjelaskan" mereka, melainkan karena mereka dijiwai berulang-

ulang dengan perhitungan, karena tidak ada kekuasaan yang dilaksanakan tanpa serangkaian tujuan. Tetapi ini tidak berarti bahwa itu hasil dari pilihan atau keputusan dari subjek individu; rasionalitas kekuasaan dicirikan oleh taktik yang sering cukup eksplisit pada tingkat terbatas saat mereka ditorehkan (sinisme lokal kekuasaan). Taktik yang menjadi terhubung satu sama lain, menarik dan menyebarkan satu sama lain akan menemukan basis Dukungan mereka dan kondisi mereka di tempat lain, diakhiri dengan membentuk sistem yang komprehensif. Logika itu jelas sempurna dan tujuan dapat dipecahkan, namun sering kali tidak ada seorang pun di sana yang menciptakannya, dan hanya sedikit yang dapat dikatakan telah merumuskannya.

5. Setiap ada kekuasaan, pasti terdapat resistensi. Namun, konsekuensinya perlawanan ini tidak pernah dalam posisi eksterioritas dalam kaitannya dengan kekuasaan. Harus dikatakan bahwa yang satu selalu "di dalam" kekuasaan, tidak ada dapat "melarikan diri". Karena eksistensi kekuasaan tergantung pada banyaknya titik resistensi: dengan memainkan peran musuh, target, Dukungan, atau pegangan dalam hubungan kekuasaan. Titik-titik perlawanan ini hadir di mana-mana dalam jaringan kekuasaan. Oleh karena itu tidak ada satu tempat penolakan yang bersifat massif, tidak ada jiwa pemberontakan, sumber dari semua pemberontakan, atau hukum murni revolusioner. Resistensi hanya muncul dalam kelompok kecil yang terfragmentasi.

2.2.2 Wacana dan Pengetahuan.

Selain itu Foucault juga menghubungkan kekuasaan dengan pengetahuan. Foucault beranggapan bahwa pengetahuan selalu menghasilkan sebuah kekuasaan. Begitu pula dengan pengetahuan yang juga menghasilkan kekuasaan. Inilah yang disebut sebagai kuasa-pengetahuan, ia saling menghasilkan satu sama lain. Karena bagaimanapun subjek yang tahu akan sebuah objek yang diketahui, akan menciptakan implikasi fundamental terhadap klaim kebenaran. Sehingga ia pengetahuan akan bersifat tendensius dan lebih layak untuk disebut sebagai wacana (Foucault, 1995, p. 28).

Akan tetapi Foucault sendiri telah membagi 2 bentuk pengetahuan, *Connaissance* dan *Savoir*. *Connaissance* mengacu di sini untuk korpus pengetahuan tertentu, misalnya, disiplin tertentu - biologi atau ekonomi. *Savoir*, yang biasanya didefinisikan sebagai pengetahuan secara umum, totalitas *connaissance*, digunakan oleh Foucault dalam cara yang mendasari, bukan secara keseluruhan (Foucault, 2002, p. 16). Oleh karena itu dalam buku *The Archeology of knowledge*, yang dimaksudkan Foucault bahwa suatu disiplin ilmu rasional (*connaissance*) dibentuk atas dasar konsep – konsep lapang (*savoir*). Sehingga dengan menelusuri *savoir* kita dapat menemukan bahwa mereka sama sekali tidak rasional. Rasionalitas mereka hanya ada dalam hubungan kuasa-pengetahuan.

Bentuk pengetahuan yang muncul dari sebuah wacana – wacana disebut Foucault sebagai “pengetahuan formatif dan diskursif”. Untuk itu bagi Foucault yang terpenting adalah analisis formasi diskursif. Dengan

demikian kita akan menemukan apa yang disebut sebagai *episteme*. *Episteme* ini merupakan sebuah pandangan dunia (*world view*), potongan sejarah yang umum bagi semua cabang pengetahuan. Ia adalah dasari dari pada masing-masing norma dan postulat yang sama, tahap umum akal, struktur pemikiran tertentu yang dimiliki oleh publik. *Episteme*, ialah himpunan relasi yang menyatu, pada suatu periode tertentu, praktik-praktik diskursif yang memunculkan tokoh-tokoh epistemologis, sains, dan mungkin sistem yang diformalkan; cara di mana, di masing-masing formasi diskursif ini. Sehingga ia adalah dasar dari seluruh pemikiran subjek (Foucault, 2002, p. 211).

Bagi Foucault wacana adalah cara satu-satunya bagi kita untuk memahami realitas dunia. Dengan wacana kita dapat mengetahui dan menjelaskan realitas, sehingga wacana merupakan satu faktor penting yang membentuk kita (kuasa-wacana). Wacana merupakan cara berpikir, cara mengetahui, dan menyatakan sesuatu. Jalinan hubungan antara bahasa, pikiran, pengetahuan dan tindakan disebut Foucault sebagai “praktik diskursif”. Wacana dengan demikian sesungguhnya mempromosikan aktivitas tertentu dalam kehidupan sosial (Lubis, 2016, pp. 83-84)

Oleh karena itu, Foucault dalam bukunya menjelaskan, bahwa untuk melihat kekuasaan yang harus dilakukan adalah menelusuri apa disebut sebagai "*local center*" dari kuasa-pengetahuan. Pahami pengetahuan sebagai sebuah wacana, ia selalu menghasilkan klaim kebenaran. Ia

mencontohkan dengan melihat hubungan yang antara orang yang bertobat (baik) dan para pengaku dosa (buruk), atau orang yang beriman. Demikian pula hubungan antara tubuh anak yang di bawah pengawasan dengan orang tua, perawat, pembantu, pendidik, dan dokter. Semuanya memperhatikan manifestasi "*local center*" lain dari kuasa-pengetahuan (Foucault, 1978, p. 98).

Dalam penjelasannya mengenai kekuasaan, pengetahuan dan wacana, inti dari Foucault adalah bagaimana kuasa dipraktikkan, diterima dan dilihat sebagai sebuah kebenaran. Karena baginya kekuasaan bekerja melalui normalisasi. Sehingga kita dapat memahami bahwa Foucault tidak berbicara mengenai teori – teori kuasa, melainkan membuat analisis – analisis mengenai relasi – relasi kuasa dan melihat bagaimana kuasa itu dipraktikkan dalam setiap wacana atau pengetahuan. Rezim wacana dapat dilihat dalam berbagai peristiwa historis dan justru dalam wacana itu terlihat adanya permainan – permainan kebenaran (*truth-games*) (Gordon, 1980, p. 199).

2.2.3 Disiplin : Kekuasaan yang Menormalisasi.

Dalam karya *Discipline and Punish* Foucault juga memperlihatkan analisa kekuasaan pada tubuh. Tubuh ialah wujud konkret dari kekuasaan, ini dibuktikan dengan model hukuman modern. Dalam hukuman modern hampir tidak ada kekerasan fisik, melainkan ia berubah dengan pengendalian tubuh. Tubuh sekarang berfungsi sebagai alat atau perantara, jadi jika seseorang ingin mengintervensi untuk memenjarakannya, atau membuatnya bekerja, caranya adalah dengan menghilangkan individu dari

kebebasan yang dianggap baik sebagai hak dan properti. Artinya membuat tubuh terperangkap dalam suatu sistem batasan dan privasi, kewajiban dan larangan. Sehingga disini rasa sakit fisik atau rasa sakit dari tubuh itu sendiri, bukan lagi unsur penyusun hukuman (Foucault, 1995, p. 11).

Bahkan lebih jauh, jika masih perlu bagi hukum untuk menjangkau dan memanipulasi tubuh dalam jarak yang jauh, dengan cara yang benar, sesuai dengan aturan ketat, dan dengan tujuan yang jauh lebih tinggi. Salah satunya adalah memberikan alih pengendalian kepada teknisi, seperti ahli anatomi : sipir, dokter, pendeta, psikiater, psikolog, pendidik. Kehadiran para ahli meyakinkan bahwa tubuh dan rasa sakit bukanlah obyek utama dari tindakan penghukuman. Akan tetapi, menjadi mekanisme pengawasan dan pengendalian (Foucault, 1995, p. 12).

Disiplin ini dijalankan dalam beberapa institusi atau lembaga resmi. Mereka tidak lain adalah tempat para teknisi atau ahli dipekerjakan. Seperti pabrik, sekolah, barak, gereja, rumah sakit, yang semuanya itu tidak lain pada akhirnya menyerupai penjara. Karena dalam seluruh institusi tersebut terdapat otoritas yang memiliki fungsi berlipat ganda dari sekedar seorang hakim. Sebagaimana mereka juga melakukan penghakiman, pengendalian hingga pengawasan (Foucault, 1995, pp. 227-228).

Dengan demikian Foucault dalam akhir buku *Discipline and Punish* menyimpulkan bahwa konsep kekuasaan yang ia maksud adalah kekuasaan yang menormalisasi. Kekuasaan yang mampu membentuk individu yang

disiplin dengan berbagai mekanisme dan teknologi kuasa dan pengetahuan. Sehingga menciptakan tubuh yang patuh (Foucault, 1995, p. 296).

Akhirnya disini kita melihat tubuh terlibat langsung dalam ranah politik, relasi kuasa memunculkan cengkramannya. Mereka menyemainya, menandainya, melatihnya, menyiksanya, memaksanya melakukan berbagai tugas, dengan mengeluarkan tanda-tanda. Tubuh menjadi kekuatan yang berguna hanya jika itu adalah tubuh yang produktif dan tubuh yang tunduk. Penaklukan ini tidak hanya diperoleh dengan instrumen kekerasan atau ideologi; itu juga bisa secara langsung, fisik, yang bersandar pada elemen-elemen material, namun tanpa melibatkan kekerasan. Karena itu ia dapat dikalkulasikan, diorganisir, dipikirkan secara teknis dan mungkin dengan cara halus, tidak menggunakan senjata atau teror dan namun tetap dari tatanan fisik. Artinya, mungkin ada 'pengetahuan' dari tubuh, dan penguasaan kekuatannya yang lebih dari kemampuan untuk menaklukkan mereka: pengetahuan dan penguasaan ini merupakan apa yang mungkin disebut teknologi politik tubuh (Foucault, 1995, pp. 25-26)

Begitu juga dalam penelitian ini, fenomena Islamisasi dipahami sebagai bentuk relasi kuasa-pengetahuan. Karena bagaimanapun ia muncul atas dasar pengetahuan yang kuat. Relasi kuasa-pengetahuan ini kemudian dijadikan dasar untuk menciptakan pendisplinkan, dengan berbagai manuver dan tekniknya dalam upaya memasukan kode kuasa kedalam tubuh. Sebagaimana Islamisasi juga berkaitan dengan perumusan identitas Islam.

Seperti dalam Islamisasi masyarakat Tengger di Gubugklakah, ia dilakukan dengan membentuk relasi kuasa yang rumit. Relasi kuasa ini juga sangat berhubungan dengan diskontinuitas sejarah Islam di Jawa. Dengan diaktori kiai sebagai otoritas spiritual tertinggi Islam pada masa itu, wacana Islamisasi di Gubugklakah muncul pada pertengahan abad 19. Praktik normalisasi dilakukan dengan beberapa teknologi kuasa seperti pondok pesantren dan mushollah. Sehingga dapat dilihat, bahwa Islamisasi dilakukan dengan sebuah praktik pengarahan perilaku dan pendisiplinan tubuh pada masyarakat Tengger di Desa Gubugklakah.

2.3 Landasan Konseptual

2.3.1 Kontestasi.

Kontestasi merupakan sebuah istilah yang sering digunakan dalam mendefinisikan sengketa, perdebatan, pertikaian dan perseteruan (Kusno, 2013). Tetapi konsep kontestasi juga sering didefinisikan sebagai bentuk perjuangan, perebutan dan persaingan yang seiring dengan proses pembentukan pengetahuan (Irianto : 2008). Dari penjelasan tersebut dapat diketahui bahwa kontestasi bukanlah kata resapan dari kata 'kontes', yang dalam KBBI diartikan sebagai perlombaan. Melainkan memiliki arti sebagai sebuah konflik laten yang berupa pertikaian, pergulatan, persaingain, perseteruan, perdebatan hingga perjuangan.

Bourdieu seorang sosiolog prancis juga mempunyai definisi mengenai konsep kontestasi. Menurut Bourdieu (Bourdieu, 1986, p. 87) kontestasi merupakan sebuah persaingan dan perjuangan *habitus* serta

modal - modal seseorang dalam sebuah *field* (ranah), dimana nantinya akan muncul *habitus* dominan atau ‘pemenang’ yang bertahan.

Selain Bourdieu, Foucault seorang sosiolog postmodernis juga menggunakan konsep kontestasi dalam menjelaskan sistem kekuasaan atau sering disebut relasi kuasa dan pengetahuan. Lebih dari definisi di atas Foucault meletakkan konsep kontestasi sebagai sebuah usaha manusia untuk membentuk Kebudayaannya. Foucault mengatakan :

“Manusia menjadi basis di mana pengetahuan bisa dibentuk dengan segera dan bukan merupakan bukti yang dipersoalkan; manusia menjadi, *a fortiori*, yang membenarkan semua pertanyaan tentang pengetahuan manusia dan Kebudayaannya. Jadi inilah kontestasi ganda dan tidak dapat dihindari: yang terletak pada akar kontroversi yang berkelanjutan antara ilmu-ilmu kemanusiaan dan kelayakan ilmu – yang pertama menjadikan klaim yang tak terbantahkan sebagai landasan. Bagi yang kedua, yang secara terus menerus diwajibkan untuk mencari landasan mereka sendiri, pembenaran metode mereka, dan pemurnian sejarahnya.... Baik proses pembentukan pengetahuan maupun terciptanya kontestasi pada dasarnya dipahami sebagai bentuk Kebudayaan itu sendiri (Foucault, 2007, pp. 395-396).

Dari beberapa pengertian tentang konsep kontestasi di atas, dalam penelitian ini peneliti lebih condong kepada pendefisian Michel Foucault yang meletakkan kontestasi dalam bingkai Kebudayaan. Sebagaimana memahami kontestasi sebagai sebuah usaha manusia dalam membentuk Kebudayaannya melalui sebuah praktik pergulatan serta perjuangan pengetahuan sebagai upaya menciptakan landasan kebenaran. Bagaimanapun juga ini merupakan konsep penting dalam teori Foucault. Karena dari proses kontestasi inilah diskontinuitas sejarah dapat tercipta.

Dalam penelitian kontestasi akan terjadi dalam perebutan klaim kebenaran dalam ajaran Islam. Seperti pengetahuan Islam abad 16-18 yang berkontestasi dengan pengetahuan Islam Ortodoks dari Timur Tengah. Kemudian sebab inilah menciptakan diskontinuitas sejarah pada proses perumusan identitas Islam. Hingga akhirnya ini membentuk rezim wacana baru Islamisasi pada abad 19-21, yang kemudian berpengaruh besar dalam proses Islamisasi masyarakat Tengger di Gubugklakah.

2.3.2 Islamisasi dalam Perspektif Foucault.

Islamisasi merupakan proses memasukan nilai – nilai suci yang terdapat pada Islam. Islamisasi juga merujuk kepada proses pendalaman nilai keyakinan, praktik dan identitas religius Islam. Sehingga Islamisasi ialah seluruh kompleksitas dalam upaya merumuskan dan menanamkan identitas Islam. Ia mempunyai dasar epistemologis yang kuat. (Ricklefs, 2012, p. 821).

Dalam penelitian ini Islamisasi dilihat dalam bingkai perspektif Foucault. Karena bagaimanapun juga Islamisasi adalah suatu upaya sublimasi nilai Islam terhadap tubuh individu. Disebut sublimasi karena proses memasukan nilai tersebut dilakukan hingga ke dalam tingkat kesadaran tubuh manusia, sehingga tercipta sebuah klaim kebenaran tentang bagaimana menjadi seorang muslim dan upaya itu dilakukan secara tidak sadar menggunakan sebuah wacana pengetahuan. Metodenya adalah dengan menggunakan pendisiplinan melalui berbagai teknologi kuasa.

2.3.3 Tradisi.

Tradisi merupakan suatu warisan berwujud warisan nenek moyang, yang telah menjalani waktu ratusan tahun dan tetap dituruti oleh masyarakat keturunannya. Tradisi juga dianggap sebagai sebuah pedoman hidup bagi mereka yang menjalankannya. Oleh karena itu tradisi biasanya mengandung sebuah nilai – nilai religi yang bersifat mutlak (Simanjuntak, 2016, p. 145).

Sehingga dari penjelasan tersebut dapat diketahui bahwa tradisi yang dimaksud dalam penelitian kali ini adalah suatu kegiatan yang merupakan warisan nenek moyang dan dilakukan secara terus menerus yang di dalamnya kegiatannya berisikan nilai – nilai religi atau keagamaan.

2.4 Kerangka Berfikir.

Islamisasi masyarakat Tengger di Gubugklakah dimulai pada saat *episteme* abad 16-18 dengan *episteme* abad 19-20 dipertemukan dalam satu ruang. Prosesnya berjalan dengan dipengaruhi oleh sebuah relasi kuasa-pengetahuan yang sudah dibangun pada abad sebelumnya. Perjumpaan dua *episteme* ini mengakibatkan kebudayaan Tengger diidentifikasi sebagai sebuah kebudayaan Jawa, sebagaimana cirinya telah diciptakan pada *episteme* abad 16-18. Sehingga disinilah awal kebudayaan Tengger terperangkap dalam relasi kuasa-pengetahuan Islam.

Kemudian pada abad 19-20, *episteme* Islam menciptakan sebuah kategorisasi bahwa kebudayaan Jawa adalah sebuah penyimpangan. Praktiknya disebut sebagai kegiatan non-agamis. Ini kembali diidentifikasi terhadap kebudayaan Tengger. Sehingga pertemuan serta pembalikan inilah yang menjadi titik awal masyarakat Tengger mengalami Islamisasi.

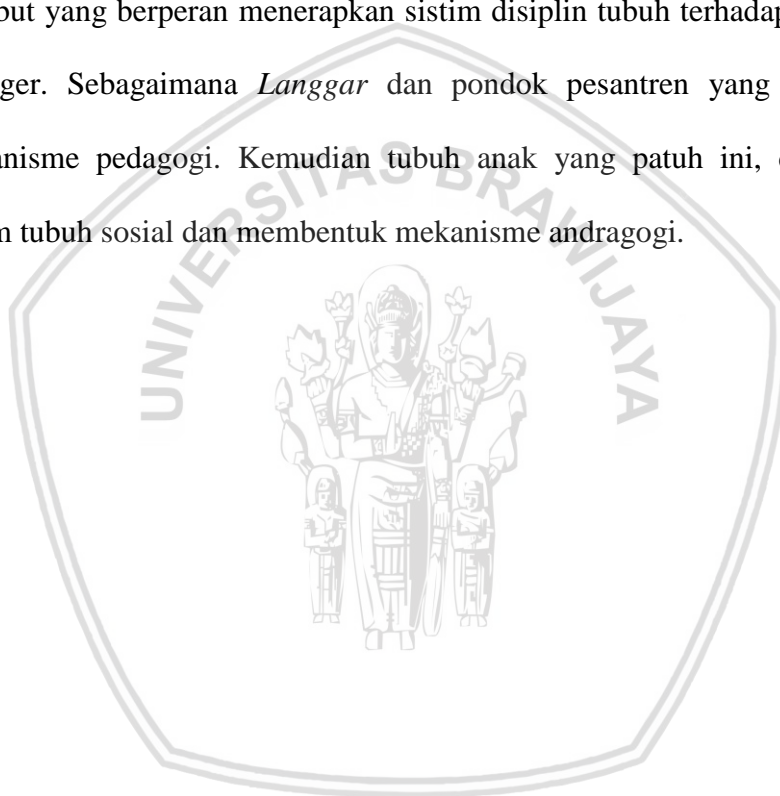
Dasar pengetahuan tersebut dipolitisasi pada tahun 1965, dengan mengkaburkan antara identitas sosio religius dengan identitas politik. Santri diwacanakan sebagai orang dari kalangan partai NU dan Masyumi, ia merupakan identitas seorang agamis yang taat. Sedangkan, orang yang menjalankan praktik kejawaan diwacanakan sebagai kalangan partai PNI dan PKI, ia diidentikan sebagai orang muslim yang tidak taat, bahkan anti-Islam. Hal ini juga berlaku pada masyarakat Tengger. Mereka yang pada saat itu beragama *Budho*, juga dihubungkan dengan identitas yang kedua. Hingga ini berdampak pada sebuah tragedi, yang membuat masyarakat Tengger mau tidak mau harus mengalami proses pengislaman demi keselamatannya.

Dengan demikian awal masyarakat Tengger berpindah agama adalah demi keselamatan dari tragedi genosida. Setelah tragedi tersebut, mekanisme ketakutan terhadap tragedi tetap diproduksi. Inilah menjadi awal masyarakat Tengger Gubugklakah meninggalkan tempat ritus-ritus tempat pemujaan roh kultus. Masyarakat lebih memilih untuk pergi ke masjid atau diam dirumah.

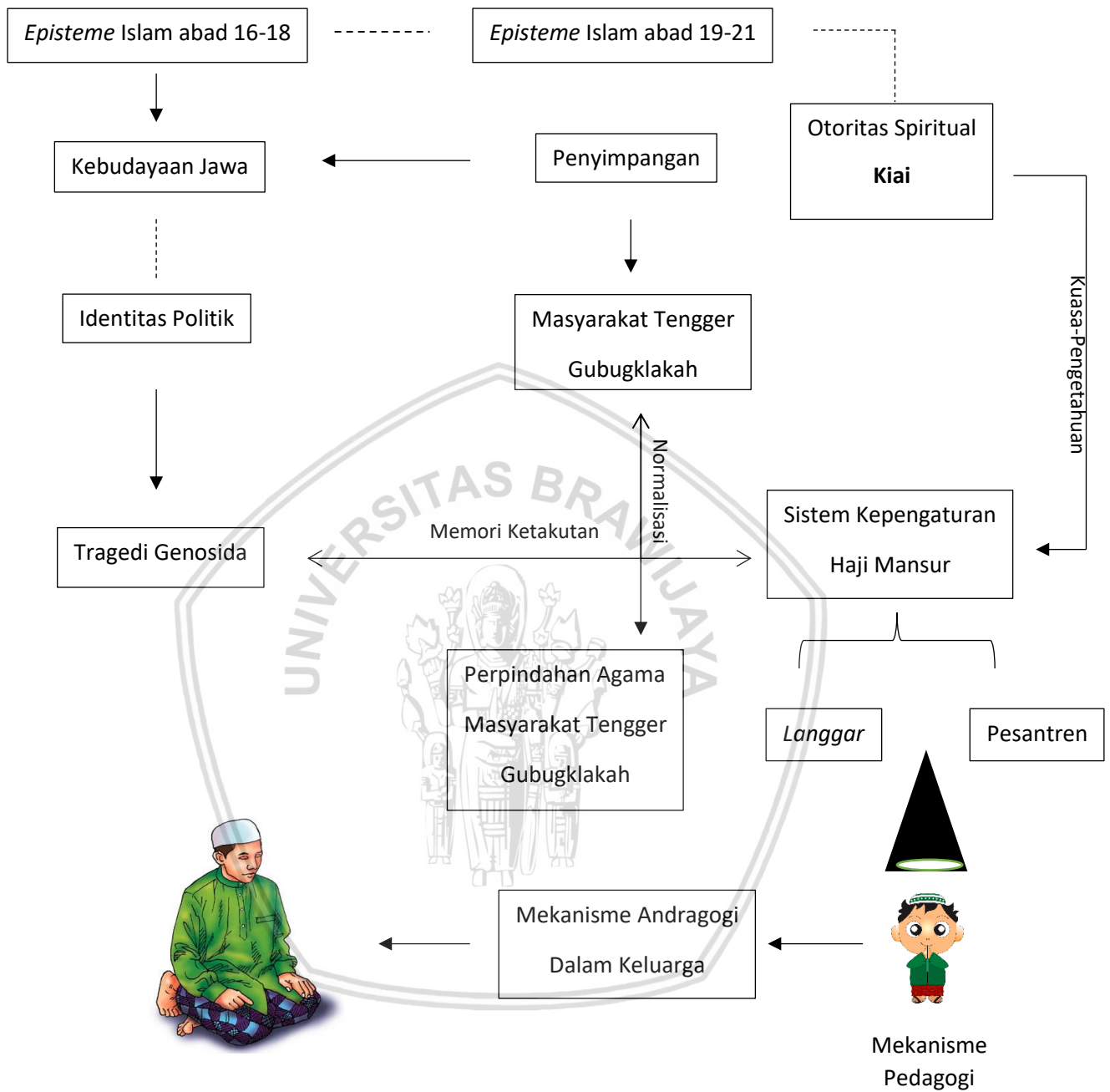
Situasi tersebut membuat perumusan identitas Islam dalam masyarakat Tengger menjadi mudah. Ditambah dengan kemunculan seorang santri sebagai kepala desa, Haji Mansur. Ia menerapkan sistem kepemimpinan terhadap

kegiatan sosio-religius masyarakat Tengger di Gubugklakah. Mulai dari pemberlakuan kegiatan Islam sehari-hari hingga mendidik anak dalam *langgar* dan pondok pesantren. Sehingga terbentuk suatu kuasa yang bersifat normalisasi di Gubugklakah.

Langgar dan pondok pesantren merupakan dua institusi kunci dalam proses normalisasi masyarakat Tengger di Gubugklakah. Karena kedua institusi tersebut yang berperan menerapkan sistem disiplin tubuh terhadap masyarakat Tengger. Sebagaimana *Langgar* dan pondok pesantren yang menerapkan mekanisme pedagogi. Kemudian tubuh anak yang patuh ini, dimunculkan dalam tubuh sosial dan membentuk mekanisme andragogi.



2.5 Skema Kerangka Konsep.



Gambar 1 : Skema Kerangka Konsep

Ket :

—————→ : Garis Pengaruh Islamisasi.

-----→ : Proses Islamisasi.

⎵ : Garis hasil atau akibat.

----- : Hubungan terselubung.



BAB 3

METODE PENELITIAN

3.1 Metode dan Tipe Pendekatan Penelitian

Dalam penelitian ini peneliti menggunakan metode kualitatif. Menurut Bogdan dan Taylor (Moleong, 2004, p. 3) Metode kualitatif merupakan sebuah prosedur serta teknik penelitian yang menghasilkan data deskriptif berupa kata-kata tertulis atau lisan dari orang-orang dan perilaku yang diamati. Penggunaan metode metode kualitatif dikarenakan metode tersebut membantu peneliti memahami fakta yang ada di baik kenyataan, yang dapat diamati atau diindra secara langsung.

Fakta yang dimaksud dalam penelitian kualitatif adalah *verstehen*. Sehingga penelitian kualitatif merupakan medan penemuan pemahaman yang melibatkan sejumlah wawasan, disiplin, maupun wawasan filosofis sejalan dengan kompleksitas pokok permasalahan (Maryaeni, 2005, p. 3). Oleh karena itu dengan menggunakan metode kualitatif diharapkan dapat memudahkan peneliti dalam mencari sebuah data berupa kata-kata atau perilaku subjek penelitian yang meliputi wawasan filosofis serta pemahaman mengenai strategi – strategi Islam dalam memasukan nilai – nilai nya terhadap Kebudayaan masyarakat Tengger di Gubugklakah, serta bagaimana bentuk resistensinya.

Tipe penelitian yang digunakan adalah penelitian deskriptif. Penelitian deskriptif merupakan penelitian yang bertujuan memberikan deskripsi, gambaran mengenai fakta-fakta, sifat-sifat, serta hubungan antar fenomena yang diteliti, termasuk hubungan kegiatan-kegiatan, sikap-sikap, pandangan-pandangan, serta proses-proses yang sedang berlangsung dan berpengaruh dari

suatu fenomena dengan fenomena lain (Silaen & Widiyono, 2013, p. 19). Sehingga dengan metode kualitatif dan tipe penelitian deskriptif, peneliti mudah untuk menjelaskan berbagai keterhubungan antar fenomena serta permasalahan, karena seperti pengertiannya bahwa data yang digunakan dalam metode kualitatif ialah dalam bentuk kata-kata.

Tipe pendekatan yang digunakan pada penelitian ini ialah pendekatan yang sama dengan yang digunakan oleh Michel Foucault yaitu Genealogi. Karena seperti diketahui pada bab sebelumnya, peneliti dalam penelitian kali ini berusaha mengulas secara runtut Islamisasi masyarakat Tengger di Gubugklakah. Sehingga peneliti harus mampu mengungkapkan permasalahan meliputi strategi kuasa Islam dalam memasukan nilai Islam dalam Kebudayaan Tengger hingga dasar pengetahuan yang mendisplinkan tubuh masyarakat Tengger. Oleh karena itu tipe pendekatan ini dipilih untuk memahami permasalahan secara historis dengan menghubungkan keterkaitan wacana dalam ruang dan waktu.

Penelitian genealogi juga dilakukan untuk mengurai bagaimana episteme masyarakat secara historis. Foucault pada awal karyanya lebih menyebut metodenya arkeologi. Namun, kemudian ia lebih senang menggunakan istilah genealogi (genealogy) untuk makna yang relatif sama dengan menggabungkan metode arkeologinya. Karena secara etimologi kedua istilah tersebut memiliki arti yang sama, “genesis” yang juga berarti asal-usul, dan “*arche*” yang berarti asal-mula (Lubis, 2016, p. 71).

Penjelasan Genealogi dituliskan secara rinci oleh Foucault dalam essaynya yang berjudul *Nietzsche, Genealogy, and History*. Foucault mengemukakan bahwa genealogi adalah merupakan metode kerja pada dokumen-dokumen yang telah terkikis, tergores dan direproduksi berulang kali. Tujuannya adalah untuk merekam ketunggalan peristiwa titik akhir yang dibentuk oleh sebuah relasi yang rumit dalam sejarah. Ia juga musti mencari di tempat yang tak pasti. Akibatnya, genealogi menuntut seorang peneliti yang sabar dan pengetahuan akan detail-detail yang jelas. Singkatnya genealogi menuntut pengetahuan yang serius (Foucault, 2011, p. 271).

Beberapa cara kerja genealogi juga dinyatakan dalam essay tersebut. Pertama, bahwa genealogi menantang pencarian *Ursprung* (asal-usul). Menantang pencarian 'asal-usul' ialah sebuah proyek pencarian asal mula dalam kategori 'nilai, moralitas, asketisme, dan ilmu pengetahuan'. Kemudian empat hal tersebut akan dilihat sebagai hakikat dasar sebagai sebab sebuah tragedi. Sehingga, menemukan hakikat yang benar-benar berbeda dibalik empat hal tersebut, yang menjelaskan bahwa hakikat tersebut pada akhirnya tidak memiliki esensi (Foucault, 1998, pp. 371-373). Pencarian *Ursprung*, juga membawa genealogy pada penemuan postulat asal-muasal, yang secara langsung dihubungkan dengan kebenaran. Postulat tersebut ialah penemuan pengetahuan (*connaissance*) dan lapangan pengetahuan (*savoir*) (Foucault, 2011, p. 278).

Pada tahap pertama tersebut, peneliti berusaha mencari konsep-konsep lapang dalam beberapa teks yang menjadi dasar awal pembentukan pengetahuan Islam. Dengan demikian peneliti juga secara langsung dapat

menemukan nilai – nilai Islam yang berkembang, yang didasarkan pada konsep lapang. Sehingga dengan memilah konsep lapang berdasarkan tiap masa, maka sedikit demi sedikit peneliti mulai dijabari sebuah kekhasan moralitas yang berkembang pada setiap masa. Kemudian pada saat inilah mulai terlihat kemunculan tokoh-tokoh disiplin pengetahuan. yang menjadi wujud awal dari terciptanya kuasa-pengetahuan.

Tahap kedua genealogi berusaha mencari *Herkunft*, yang berarti *turunan*. Tujuannya adalah untuk merekam objek dari genealogi itu sendiri. *Herkunft* mengarahkan untuk sebuah analisis terhadap tubuh. Tubuh dipahami sebagai wujud noda pengalaman masa lalu, dan juga wujud dari kehendak untuk berhasrat, dan melemahkan. Semua elemen ini bisa tergabung dalam sebuah tubuh dimana mereka menyimpan ekspresi mendadak. Tubuh dipahami sebagai permukaan prasasti peristiwa. Sehingga *Herkunft* adalah upaya mengekspos suatu tubuh yang dimunculkan secara total oleh sejarah dan proses penghancuran sejarah atas tubuh itu sendiri (Foucault, 2011, p. 282).

Pada tahap kedua ini peneliti menemukan tampak konkret sebuah moralitas. Peneliti berusaha melihat konsekuensi dari pengetahuan lapang ketika dijumpakan dengan beberapa realitas. Sebagaimana ia akhirnya bersifat mengatur tubuh individu hingga tubuh sosial. Kepengaturan tubuh ini kemudian muncul menjadi sebuah ciri dan karakter yang mengukir tubuh masyarakat Jawa. Setiap penentangannya juga mendapati konsekuensi publik. Inilah yang kemudian menciptakan sebuah kategorisasi tubuh subjek, yang setelahnya akan diobjektifikasi (diidentifikasi) menjadi sebuah ciri-ciri tubuh Islam yang patuh.

Dalam essay tersebut Foucault menjelaskan bahwa sejarah harus dipahami sebagai tubuh konkret yang *mengada*, dengan momen intensitasnya, tenggang waktunya, periode perpanjangan dari pergolakan yang mendendam dalam dirinya, serta ketidaksadaran diri. Sehingga salah satu tugas genealog adalah membongkar tubuh yang diukir oleh sejarah (Foucault, 2011, p. 279). Oleh karena itu tugas genealogi juga harus mampu untuk menganalisis relasi kekuasaan beserta teknologinya, dan mampu menunjukkan hubungan teknologi tersebut dengan tubuh (Scheurich & McKenzie, 2011, p. 226).

Ketiga, genealogi mengupayakan pencarian *Entstecthung* (bentukan), sebuah upaya pencarian tanda akan kemunculan peristiwa. *Entstecthung* berasumsi bahwa kemunculan selalu diproduksi dalam kekuatan pernyataan yang partikular. Sehingga ia berusaha menggambarkan interaksi ini, pola perjuangan dimana kekuatan – kekuatan ini saling bertentangan, atau bertentangan dengan lingkungan yang tidak sesuai dan upaya yang harus dilakukan untuk menghindari kemerosotan dan meraih kembali kekuatannya. Disinilah genealogy dapat menemui hukum yang tunggal dan prinsipil dari sesuatu yang dicari. Sehingga disini moralitas dipahami sebagai hasil dari sebuah bentukan (Foucault, 2011, p. 283).

Pada tahap ketiga, peneliti melakukan pencarian terhadap sebuah resistensi partikular dari kuasa-pengetahuan. Sebagaimana sifatnya yang menegasi dan menegaskan sebuah moralitas. Sehingga wacana pengetahuan menjadi lebih kuat diganggu. Disinilah kemudian tercipta sebuah bentuk paten (ketunggalan) dari sebuah moralitas yang kemudian membentuk sebuah diskontinuitas.

Selain itu tugas genealogi ialah menolak berbagai asumsi evolusi. Melainkan mengisolasi layar (*episteme*) yang berbeda di mana mereka melibatkan diri dalam aturan yang berbeda. Dan pada akhirnya genealogi mendefinisikan semua peristiwa yang tidak disadari sebagai sebab yang mengatur (Foucault, 2011, p. 271).

Disini genealogi memegang asumsi bahwa pada satu era ada *episteme*, pandangan dunia dan wacana dominan yang mempengaruhi cara berfikir. Karena itu menurut Foucault adalah penting untuk memahami *episteme* yang tersembunyi dalam wacana itu. Kemudian jika ingin mengetahui mengapa satu *episteme* bisa dominan pada era tertentu, maka telusurilah asal-usul dan dasar pemikiran *episteme* itu. Langkah berikutnya, kita bisa mengkritisi secara ketat kelemahan asumsi-asumsi epistemologis dominan itu (Lubis, 2016, p. 80).

Pada analisis historis dan genealogis, Foucault mempertanyakan mengapa dan bagaimana satu wacana bisa menjadi lebih mantap dan diterima dibandingkan wacana lain ?, ia menyatakan bahwa hal ini berkaitan dengan “kekuasaan”. Wacana yang diterima pada masa tertentu secara implisit menentukan dengan cara apa dan atas argumentasi atau rasionalitas apa satu wacana dibangun. Jadi yang terpenting bukan menganalisis wacana historis itu semata, akan tetapi juga atas dasar atau atas fondasi apa wacana sejarah itu dibangun (Lubis, 2016, p. 85).

Dalam tulisan “Society must Be Defended” Foucault meringkas bagaimana cara kerja genealogi dalam menjelaskan tentang kekuasaan : Pertama, mendesentralisasi power yang terpusat, tidak menganggap kekuasaan sebagai

fenomena massa dan dominasi homogen. Dengan menolak kekuasaan yang homogen, maka kekuasaan bukan dianggap sebagai komoditas yang dimiliki atau sebagai rezim dominasi antara yang kuat dengan yang lemah. Kekuasaan menyebar dalam seluruh struktur masyarakat atau objek kuasa. Kedua, mempelajari bentuk – bentuk power secara singularitas. (Foucault, 2003, p. 29)

Oleh karena itu, dalam penelitian ini ada beberapa teks sejarah yang telah dipakai, seperti teks primbon, nasehat sehabari, *serat cabolek*, *serat centhini*, *serat wedhatama*, kode etik muslim hingga laporan penelitian Geertz, Hefner, Ricklefs dan Woodward. Dalam teks tersebut peneliti melakukan analisa untuk menemukan 4 hakikat sejarah (nilai, moral, asketisme dan pengetahuan) yang telah disampaikan oleh Foucault. Kemudian setelahnya peneliti berusaha pengaruh empat hal tersebut dalam beberapa tragedi. Kemudian disinilah peneliti dapat menemukan perbedaan dalam terminologi yang muncul seperti perbedaan otoritas spiritual dan terminologi santri, pondok hingga mushollah.

Setelah menemukan beberapa hal tersebut peneliti mencari teknologi disiplin yang mendasari pembentukan tubuh yang taat. Disini peneliti menemukan Mushollah (*Langgar*) dan Pondok Pesantren. Dimana kedua institusi tersebut menjadi sangat penting untuk membentuk tubuh yang patuh. Kemudian yang terakhir peneliti menyimpulkan *episteme* yang berkembang dan garis kontinuitasnya.

Pendekatan Genealogi tersebut juga dijalankan peneliti dengan metode kualitatif. Metode kualitatif dilakukan peneliti untuk membuktikan disiplin tubuh yang terjadi dalam Islamisasi di Gubugklakah. Sehingga disini peneliti

juga melakukan wawancara mendalam dengan masyarakat Desa Gubugklakah. Wawancara ini membantu peneliti untuk menegaskan kembali hubungan antara *episteme* dengan mekanisme disiplin dalam Islamisasi di Gubugklakah.

3.2 Teknik Penentuan Lokasi Penelitian

Lokasi penelitian disini dipilih berdasarkan *urgensi* penelitian dan keunikan fenomena. Lokasi penelitian ini berada di Desa Gubugklakah Kecamatan Poncokusumo Kabupaten Malang. Desa tersebut dipilih karena merupakan salah satu Desa yang penduduknya keseluruhan adalah masyarakat Suku Tengger yang mengalami proses Islamisasi terhadap budayanya sejak lama.

3.3 Fokus Penelitian.

Fokus penelitian kali ini adalah proses Islamisasi dan pendisiplinan masyarakat Tengger di Desa Gubugklakah Kecamatan Poncokusumo Kabupaten Malang.

3.4 Teknik Penentuan Informan.

Dalam penelitian kali ini, peneliti menggunakan tehnik pemilihan informan yaitu Purposive Sampling. Sampling Purposive adalah tehnik penentuan sampling dengan pertimbangan tertentu (Sugiyono, 2010, p. 122). Adapun fungsi dari informan dalam penelitian ini adalah untuk melihat realitas yang telah dibentuk dari sebuah *episteme*. Sehingga informan dalam penelitian ini digunakan untuk mengkroscek hasil dari penelusuran genealogi. Untuk itu berikut pertimbangan kriteria Informan kali ini :

- Mereka yang terlibat dan mengetahui tentang sejarah Islam mulai masuk ke Desa Gubukklakah Kecamatan Poncokusumo Kabupaten Malang.
- Mereka yang mengetahui kondisi Desa pada saat sebelum Islam datang ke Desa Gubukklakah.
- Mereka yang juga mengetahui bagaimana perkembangan Islam hingga saat ini di Desa Gubukklakah.

Untuk mencari informan yang sesuai kriteria di atas pada saat di lapangan, peneliti juga menggunakan Teknik Snowball dengan menanyakan kepada informan kunci yaitu pak SW yang merupakan orang yang ditinggali rumahnya oleh peneliti. Dari pak SW peneliti mendapatkan dua informan yang sesuai kriteria yaitu Pak JM dan Pak SK yang merupakan seorang tokoh agama yang terlibat langsung dalam penyebaran Islam di Gubukklakah. Kemudian setelah itu peneliti juga mengkantongi nama lain dari informan tersebut yaitu Pak MK yang merupakan kamitua Desa dan Pak DM yang merupakan mantan kepala Desa Gubukklakah, sekaligus adik kandung dari kepala Desa Islam pertama di Desa Gubukklakah. Setelah itu dari Pak MK peneliti juga mendapatkan dua nama lagi yaitu Pak PD yang merupakan pemimpin adat masyarakat Tengger di Desa Gubukklakah beserta Pak PM yang merupakan asisten dari pemimpin adat tersebut.

3.5 Jenis dan Sumber Data.

Menurut Lofland dan Lofland (Moleong, 2004, p. 71) jenis data pada penelitian kualitatif terbagi kedalam dua jenis yakni data primer dan data sekunder. Data primer merupakan data yang diperoleh peneliti langsung dari

subjek penelitian atau informan selama berada dilokasi penelitian. Sumber dari data primer ini ialah perkataan dan tindakan subyek penelitian yang diwawancarai dan diamati oleh peneliti. Data primer yang diperoleh merupakan hasil dari kegiatan dasar peneliti yakni melihat suatu peristiwa, mendengar keterangan informan serta mengajukan pertanyaan. Kegiatan peneliti tersebut dilakukan secara sadar, bertujuan, dan terarah guna memperoleh data yang sesuai dengan tujuan dan rumusan masalah penelitian.

Data primer peneliti diperoleh pada saat turun lapang langsung di Desa Gubugkalah. Kegiatan turun lapang dilakukan selama 45 hari diawali dari tanggal 2-30 Januari 2018 hingga dilanjutkan pada tanggal 5-18 Februari 2018. Data primer yang didapatkan oleh peneliti berupa transkrip wawancara dengan informan dan juga dokumentasi foto serta rekaman hasil wawancara.

Selain data primer, penelitian ini juga menggunakan data sekunder yang berfungsi untuk mendukung atau menguatkan data utama. Data sekunder ini merupakan data yang diperoleh peneliti secara tidak langsung yang dapat bersumber dari arsip, dokumen, data statistik, dan foto. (Moleong, 2004, p. 160).

Data sekunder telah dipakai dalam penelitian ini adalah teks *Primbon*, *Nasehat seh bari*, *Serat Cabolek*, *Serat Centhini*, *Serat Wedhatama*, Kode Etik Muslim hingga laporan penelitian Geertz, Hefner, Ricklefs dan Woodward. Akan tetapi, pada penelitian ini penggunaan data primer dan sekunder menjadi sama pentingnya. Terlebih data sekunder berupa arsip dan dokumen – dokumen, karena penelitian ini menggunakan pendekatan genealogi yang

menitik beratkan pada pembongkaran kuasa moralitas yang didasarkan arsip – arsip lama, artinya dalam penelitian ini data sekunder ialah data primer itu sendiri.

3.6 Teknik Pengumpulan Data

Dalam upaya memperoleh informasi terkait strategi kuasa serta resistensi masyarakat Tengger di Desa Gubugklakah, peneliti menggunakan beberapa cara atau teknik mengumpulkan data, antara lain:

a. Observasi.

Observasi ialah pengamatan dan pencatatan yang sistematis terhadap gejala – gejala yang diteliti. Observasi menjadi salah satu teknik pengumpulan data apabila :1). Sesuai dengan tujuan penelitian, 2) direncanakan dan dicatat secara sistematis, dan 3) dapat dikontrol keandalannya dan kesahihannya (Usman, 2006, p. 54). Tetapi dalam pelaksanaannya pengamatan dibagi menjadi 2 yaitu pengamatan biasa dan pengamatan terlibat. Perbedaan tersebut terletak pada ada atau tidak adanya interaksi peneliti dengan Informan. Pada pengamatan terlibat terjadi interaksi antara peneliti dengan informan (Bungin, 2010, p. 95).

Dalam penelitian kali ini peneliti menggunakan teknik observasi untuk melihat gejala – gejala yang berhubungan secara empiris dengan masalah penelitian. Peneliti menggunakan pengamatan biasa maupun pengamatan terlibat, yang kemudian dituangkan dalam sebuah catatan yang akan menjadi sebuah catatan lapang peneliti untuk memetakan keterhubungan gejala atau fenomena dengan perilaku secara empiris subjek penelitian.

b. Wawancara.

Wawancara yaitu teknik pengumpulan data untuk memperoleh informasi secara lisan melalui tanya Jawab, berhadapan langsung dengan sejumlah informan yang dapat memberikan keterangan-keterangan yang berkaitan permasalahan penelitian (Usman, 2006, pp. 57-58). Wawancara sendiri dalam suatu penelitian bertujuan untuk mengumpulkan keterangan tentang kehidupan manusia dalam suatu masyarakat serta pendirian-pendirian itu yang merupakan pendukung dari teknik observasi. Dalam pelaksanaan pengumpulan data lapangan, penelitian sosial sering menggunakan teknik wawancara mendalam. Sesuai dengan pengertiannya, wawancara mendalam bersifat terbuka. Pelaksanaan wawancara tidak hanya sekali atau dua kali, melainkan berulang-ulang dengan intensitas yang tinggi. Sehingga peneliti tidak mudah percaya begitu saja. Untuk itu disinilah penting sebuah observasi yang digunakan peneliti untuk mengecek pernyataan subjek penelitian dalam kenyataan (Bungin, 2010, p. 101).

Dalam penelitian kali ini peneliti menggunakan teknik wawancara untuk mencari data yang berkaitan dengan Islamisasi. Dengan tujuan untuk dapat mengungkap sebuah penjelasan yang kompleks terkait strategi-strategi kuasa dan bagaimana jaringan kekuasaan Islam dalam menciptakan proses Islamisasi di Desa Gubugklakah. Wawancara dilakukan peneliti kepada 6 informan pada saat peneliti turun lapang. Peneliti juga menggunakan alat bantu perekam dalam melakukan teknik wawancara yang setelahnya ditranskrip dalam bentuk teks.

c. Dokumentasi

Teknik pengumpulan data dengan dokumentasi ialah pengambilan data yang diperoleh melalui dokumen – dokumen. Data – data yang dikumpulkan

dengan teknik dokumentasi cenderung merupakan data sekunder, sedangkan data yang dikumpulkan dengan teknik observasi dan wawancara cenderung merupakan data primer atau data langsung didapat dari pihak pertama atau peneliti (Usman, 2006, p. 73).

Dalam penelitian kali ini teknik pengumpulan data berupa dokumen – dokumen menjadi sangat penting, terutama arsip – arsip lama. Dikarenakan penelitian kali ini menggunakan pendekatan genealogi yang merupakan sebuah analisis wacana historis. Berikut penjelasan singkat mengenai arsip lama yang telah digunakan dalam penelitian ini :

1. Primbon.

Teks ini merupakan teks Jawa pada abad 16. Teks ini ditulis dalam bait tembang-tembang Jawa dan telah diterjemahkan oleh G.W.J Drewes. Teks yang tidak diketahui penulisnya ini, berisikan pengenalan ajaran agama Islam terhadap masyarakat Jawa. Sehingga teks sering digunakan atau dijuluki sebagai pedoman masyarakat Jawa.

2. Nasehat Seh Bari.

Teks ini juga merupakan salah satu teks abad 16 dan juga telah diterjemahkan oleh G.W.J Drewes. Teks ini berisikan percakapan dialog antara guru (wali) dan murid. Singkatnya teks ini berisikan cerita seorang murid yang digambarkan sebagai seorang Jawa awa yang sedang belajar mengenai ajaran Islam. Sehingga ia menanyakan seluruh kegelisahan mengenai kehidupan spiritual Jawa kepada seorang guru.

3. *Serat Cabolek*.

Teks ini merupakan teks Jawa abad 17 yang juga sudah diterjemahkan oleh Soebardi. Teks ini berisikan cerita mengenai perjalanan spiritual Hj Mutammakin yang dikenai hukuman oleh Sultan karena dianggap menyebarkan ajaran sesat. Sehingga secara keseluruhan teks ini bercerita tentang sebuah tragedi penghukuman. Bahkan beberapa bait dalam teks ini juga secara eksplisit mencemooh ajaran timu tengah.

4. *Serat Centhini*.

Teks ini ditulis pada abad 19, akan tetapi teks ini berisikan seluruh sejarah kehidupan Jawa mulai dari abad 17. Oleh karena itu, teks ini memiliki 12 jilid dan belum ada yang menterjemahkan. Sehingga karena kompleksitasnya ini, teks ini dijuluki sebagai teks ensiklopedia Jawa.

5. *Serat Wedhatama*.

Teks ini ditulis pada abad 18 oleh Mangkunegara IV dalam rangka memberikan respon terhadap kehidupan spiritual Jawa. Teks ini juga sudah diterjemahkan oleh Stuart Robson. *Serat* ini terbilang sangat sedikit, karena memang ia hanya berisikan kritik terhadap masyarakat Jawa yang kian terislamkan.

6. Kode Etik Muslim.

Teks ini ditemukan pada abad 19, dan telah diterjemahkan oleh G.W.J Drewes. Tulisan ini berisi sebuah respon terhadap ketegangan, masalah dan kontroversi yang menghadapi periode pertama Islamisasi di Jawa. Penulis teks ini berusaha untuk membimbing masyarakat Jawa di tengah-tengah benturan nilai dan keyakinan yang membingungkan. Bahkan ia mengutip bagian-bagian dari sejumlah karya berbahasa Arab,

termasuk Al-Ghazali's Jhld ' dan Ibrahim ibn Adham dan Al-Zandawaisit. Sehingga teks ini dianggap sebagai tulisan bercorak Arab pertama di Jawa.

7. Mistisisme Tengger

Teks ini merupakan buku pedoman spiritual masyarakat Tengger. Teks ini telah diterjemahkan oleh Sunyoto. Isi dari teks ini kebanyakan adalah tentang cara ritual keagamaan masyarakat Tengger untuk menggapai kesempurnaan.

Selain beberapa arsip – arsip lama, penelitian ini juga menggunakan data sekunder dari sebuah laporan penelitian. Beberapa laporan penelitian yang digunakan adalah laporan penelitian M.C Ricklefs, Clifford Geertz, Robert W Hefner dan Mark Woodward.

3.7 Teknik Keabsahan Data

Peneliti untuk menilai keabsahan data menggunakan teknik triangulasi sumber. Dikarenakan triangulasi sumber lebih kompleks dan detail dalam mengecek keabsahan data, terlebih teknik tersebut lebih memanfaatkan seluruh sumber data dibanding teknik lainnya.

Triangulasi Sumber, berarti membandingkan dan mengecek balik derajat kepercayaan suatu informasi yang diperoleh melalui waktu dan alat yang berbeda dalam penelitian kualitatif. Hal itu dapat dicapai dengan cara : Pertama, membandingkan data hasil pengamatan dengan data hasil wawancara. Kedua, membandingkan apa yang dikatakan orang di depan umum dengan apa yang dikatakannya secara pribadi. Ketiga, membandingkan apa yang dikatakan orang tentang situasi penelitian dengan apa yang dikatakannya sepanjang waktu.

Keempat, Membandingkan keadaan dan perspektif seseorang dengan berbagai pendapat dan pandangan orang berdasarkan kelas. Kelima, membandingkan hasil wawancara dengan isi suatu dokumen yang berkaitan (Moleong, 2004, p. 317).

3.8 Teknik Pengolahan Data.

Teknik pengolahan data merupakan suatu cara mengolah secara keseluruhan informasi yang telah diterima oleh peneliti saat di lapangan. Secara umum proses mengolah data untuk tahap analisis paska penelitian meliputi (Moleong, 2004, p. 288):

a. Reduksi Data

Disini peneliti melakukan penyaringan terhadap data yang telah terkumpul. Data yang disaring disini adalah data yang berkaitan dengan Islamisasi di Jawa dan hubungannya dengan masyarakat Tengger. Dalam penelitian ini ada dua bentuk data yang disaring atau direduksi. Pertama, ialah data wawancara terhadap informan yang telah ditranskrip dan yang kedua ialah data yang dihasilkan dari literatur yang berupa pernyataan singkat.

b. Kategorisasi

Kemudian setelah melakukan pemilahan, peneliti memberi kode-kode tertentu terhadap beberapa pernyataan informan dan literatur. Kemudian setelahnya peneliti kelompokkan setiap kode yang memiliki kesamaan. Dilanjutkan dengan labeling yakni memberi nama pada setiap kategori.

c. Sintesisasi

Peneliti mengkaitkan hubungan antar kategori satu dengan kategori lainnya yang kemudian kaitan atau hubungan tersebut diberi kode kembali. Disini peneliti juga berusaha menghubungkan hasil data dari literatur dengan beberapa pernyataan informan.

d. Interpretasi.

Setelah itu peneliti melakukan interpretasi terhadap data yang telah diberi kode. Dengan maksud untuk menjelaskan apa maksud dari setiap pernyataan dan bagaimana bentuk konkrit dari sebuah pernyataan tersebut.

3.9 Teknik Analisis Data.

Analisis data kualitatif dilakukan apabila data empiris yang diperoleh adalah data kualitatif berupa kumpulan berwujud kata – kata dan bukan rangkaian kata serta tidak dapat disusun dalam kategori – kategori/struktur klarifikasi (Silalahi, 2009, p. 339). Teknik analisis data yang digunakan oleh peneliti dalam penelitian ini sama dengan yang digunakan oleh Foucault, yaitu teknik analisis wacana. Foucault (Lubis, 2016, p. 84) mengemukakan lima tahapan dalam proses menganalisis peristiwa diskursif (wacana). Lima tahapan tersebut sebagai berikut :

1. Memahami pernyataan menurut kejadian yang benar-benar khas.

Pada tahap ini peneliti berusaha memahami pernyataan sesuai dengan konteks sosial yang terjadi dan hubungannya dengan wacana yang ada. Pernyataan – pernyataan tersebut peneliti kumpulkan melalui beberapa data sekunder peneliti. Kemudian setelahnya peneliti lihat keterhubungan, dampak serta pengaruhnya terhadap beberapa peristiwa yang terjadi.

2. Menentukan kondisi keberadaannya.

Disini peneliti sebelumnya sudah memilah beberapa teks berdasarkan abad. Dengan demikian peneliti telah menentukan kondisi keberadaan pernyataan dan kejadian berdasarkan setiap masa.

3. Menentukan batas-batasnya diskontinuitas.

Penelusuran pernyataan ini terus berlanjut hingga menemukan perbedaan kekhasan sebuah pernyataan. Pada saat peneliti telah menemukan sebuah perbedaan atau bahkan pembalikan dari sebuah pernyataan, pada saat inilah batas diskontinuitas ditentukan oleh peneliti sebagai akhir dari sebuah *episteme*. Perbedaan ini biasanya dapat ditemui saat pernyataan mempengaruhi hasil definisi dari sebuah terminologi atau konsep lapang yang berkembang.

4. Mengkolerasikan dengan pernyataan yang lain yang mungkin terkait dengannya (misalnya keterkaitan wacana dengan politik, sosial, ekonomi dan lain-lain).

Pada tahap ini peneliti mencoba menghubungkan pernyataan dengan konteks politik, sosial dan ekonomi. Dengan demikian peneliti dapat mengetahui atas dasar apa pernyataan tersebut muncul, serta sejauh mana pernyataan tersebut mempengaruhi konteks sosial tertentu.

5. Menunjukan kondisi wacana lain dari pernyataan yang dikemukakan.

Pada tahap terakhir ini, peneliti mencoba mencari bentuk lain dari sebuah pernyataan dominan yang berkembang dalam suatu masa. Tentu setelah peneliti menentukan pernyataan dan nilai dominan yang berkembang. Dengan demikian

peneliti secara tidak langsung telah menemukan bentuk pernyataan – pernyataan kecil yang berkembang dibawah dominasi pernyataan sebelumnya.



BAB 4 GAMBARAN UMUM

4.1 Masyarakat Tengger di Desa Gubugklakah.

4.1.1 Sejarah Singkat Kebudayaan Tengger.

Masyarakat Tengger ialah masyarakat keSukuan yang bermukim di bawah kaki Gunung Bromo. Asal mula Suku Tengger sendiri ialah orang – orang yang beragama Hindu Wasiya yang beragama Brahma. Namun pada abad 16 para pemuja Brahma di Tengger kedatangan pelarian dari orang Hindu Parsi (wilayah di sekitar negara iran). Akhirnya, orang – orang Tengger yang semula beragama Brahma beralih ke agama orang Parsi, yaitu agama ‘Hindu Parsi’. Maka dari itu tidak heran jika orang Tengger masih melakukan pemujaan terhadap matahari, bulan dan bintang – bintang sebagai pengendali keempat unsur yaitu api, air, udara dan tanah. Tetapi beralihnya orang Tengger dari agama Brahma ke Hindu Parsi ternyata belum dapat menghilangkan seluruh kepercayaan awalnya. Orang Tengger masih tetap melakukan ajaran Budha. Bahkan kebiasaan ini pada akhirnya dianut juga oleh para pendatang Hindu Parsi. Sehingga nama yang paling tepat diberikan kepada keturunan orang - orang Tengger saat ini adalah Parsi Budha (Suyono, 2009, pp. 23-25).

Persebaran masyarakat Suku Tengger saat ini meliputi 3 Kabupaten yaitu Kabupaten Malang, Pasuruan dan Lumajang. Di Kabupaten Malang, Suku Tengger tersebar pada 2 Desa yaitu Desa Ngadas dan Desa Gubugklakah. Kedua Desa tersebut secara territorial berdampingan, sebagaimana Desa Gubugklakah berada pada lereng tengah dan Ngadas

pada lereng atas. Desa Ngadas yang berada di paling ujung timur Malang juga menjadi daerah perbatasan antara Kabupaten Malang dengan Pasuruan dan Lumajang.

Sejarah Suku Tengger di daerah Malang dibawa langsung oleh dua orang Suku Tengger dari daerah Pasuruan yang berkelana untuk mencari *Keris*¹ di sekeliling Gunung Bromo. Dua orang tersebut bernama *setoh* dan *setuhu*. Perjalanan panjang kedua orang tersebut berakhir dengan menemukan *keris* di daerah yang saat ini menjadi Desa Ngadas. Sayangnya, keberhasilan mereka dalam menemukan *keris* tidak malah membawa mereka pada tingkat keimanan yang semakin tinggi, akan tetapi berujung pada perkelahian perebutan *keris*. Karena perkelahian tersebut mereka mendapat hukuman dari roh kultus sang penjaga *keris*. Saat memperebutkan *keris*, mereka berdua terlempar jatuh oleh kekuatan *keris* dan pada akhirnya sama-sama tidak mendapatkan *keris*. *Setoh* terlempar jatuh ke lereng atas yang saat ini menjadi Desa Ngadas dan *Setuhu* terlempar ke bawah yang saat ini menjadi Desa Gubugklakah. Sehingga memang jika berbicara tentang sejarah masyarakat Tengger di Desa Gubugklakah tidak bisa lepas dari Desa Ngadas, begitupun sebaliknya.

Dari sejarah tragedi di atas singkat cerita kedua orang tersebut melakukan beribadatan untuk memohon ampun kepada roh kultus. Mereka mulai membangun pemukiman masing-masing dan melakukan ritual yang

¹ Sebuah benda pusaka yang dipercayai mempunyai kekuatan magis dan mendapatkan pusaka tersebut dianggap dapat meningkatkan keimanan kepada sang Kultus.

saat ini disebut sebagai ritual *Karo*², sebagai bentuk permintaan maaf kepada roh kultus atas kelakuan mereka. *Karo* juga berfungsi agar mereka yang dihukum tersesat oleh roh kultus, diberi sumber kehidupan berupa Air agar dapat bertahan hidup. Setelah itu mereka juga menjalankan berbagai upacara Suku Tengger lain seperti *Unan-unan*, *Barikan*, *Entas-entas*, *Pujan kapat* dan *Pujan kasada*.

Tetapi berbeda dengan Ngadas, Desa Gubugklakah yang berada di lereng tengah menjadi Suku Tengger yang berhadapan langsung dengan masyarakat yang bukan Suku Tengger. Inilah yang menjadikan masyarakat Tengger di Gubugklakah sedikit berbeda dengan Suku Tengger lainnya. Terlebih saat agama Islam mulai pesat di daerah Jawa khususnya. Persebaran agama Islam pada akhirnya sampai ke Gubugklakah hingga saat ini mayoritas agama masyarakat Gubugklakah adalah Islam, yang sebagaimana sebelumnya adalah Budha Parsi (agama Tengger).

Seiring dengan perubahan keyakinan, sedikit demi sedikit akhirnya juga mempengaruhi sistem Kebudayaan masyarakat Tengger di Desa Gubugklakah. Berbagai tradisi Tengger mulai dikurangi kegiatannya. Tradisi yang masih dijalankan hingga saat ini ialah tradisi *Karo* dan tradisi *Unan-Unan*. Walaupun selain itu masih ada tradisi *barikan* yang masih dijalankan sendiri oleh *Dukun Desa*³. Bahkan penyebutan *Karo* sendiri saat

² Kata *karo* disini yang dimaksud berkaitan dengan cerita tersebut, yang bertujuan untuk mendamaikan kedua orang (yang dalam Bahasa Jawa adalah *Karo*). Bahkan konon cerita kegiatan selamatan *karo* di daerah Suku tengger lainnya adalah mengacu pada cerita sejarah dua desa ini. Dimana Suku tengger yang lain berniat menyelamatkan kedua orang (*karo*) yang berkalana ini, sebagaimana mereka dianggap hilang dalam perjalanan mencari keris.

³ Dukun desa ialah sebutan bagi ketua adat tengger yang berada di desa.

ini sudah sangat asing bagi masyarakat Gubugklakah. Mereka lebih suka menyebutnya sebagai Selamatan Desa yang dilaksanakan satu tahun sekali. Sebagaimana tujuannya adalah untuk menyelamatkan *Bedah Kerawang*⁴ Desa, dan alasan historis itulah yang dijadikan mereka pegangan untuk menjalankan tradisi tersebut.

Begitu juga dengan tradisi *Unan-unan*, tradisi tersebut dilaksanakan empat tahun sekali (sewindu). Masyarakat Gubugklakah masih menjalankannya karena mempunyai ketakutan terhadap pengalaman historis yang pahit. Mereka pernah tiga kali tidak menjalankan tradisi tersebut. Akan tetapi, suatu saat mereka terkena bencana besar berupa longsor yang menelan banyak korban hewan peternakan dan rumah masyarakat. Bencana ini kemudian dipahami sebagai akibat telah meninggalkan tradisi *Unan-unan*. Sebagaimana tradisi tersebut dipercayai sebagai upaya tolak bala. Inilah yang menjadi alasan warga tetap menjalankan tradisi tersebut.

4.1.2 Desa Gubugklakah dan Sosial-Ekonomi Masyarakat Tengger Gubugklakah.

Sebelum menjadi sebuah Desa, Gubugklakah terpisah menjadi dua pedukuhan berdasarkan lereng. Lereng atas disebut sebagai Kertoasri. Kertoasri ini didominasi oleh orang – orang keturunan Tengger yang mayoritas dari mereka memeluk agama Budha Parsi. Sedangkan lereng bawah disebut sebagai Kertoayu. Daerah ini didominasi oleh para

⁴ Bedah Kerawang merupakan sebutan bagi nenek moyang.

pendatang yang mayoritas beragama Islam. Sampai pada akhirnya kedua pedukuhan ini disatukan menjadi Desa sejak Indonesia resmi memproklamkan sebagai sebuah negara.

Gubugklakah sendiri diambil dari bentuk rumah penduduk pada saat itu. Karena rumah penduduk saat itu dibuat dari bambu yang dibuat persegi menyerupai gubug di lading, dengan atap berupa klakah (irisan bambu). Sehingga nama Gubugklakah dipakai sebagai gambaran lingkungan penduduk yang berumah gubug dan memakai atap berupa klakah.

Dari sisi ekonomi, seperti pada masyarakat peGunungan lainnya yang hidup pada kondisi geografis yang dilingkari oleh tanah subur. Masyarakat Gubugklakah mengandalkan hasil pertanian sebagai penghasilan utama mereka. Terlebih khususnya yaitu perkebunan apel, baru setelah itu hasil pertanian berupa sayuran.

Selain dari hasil pertanian, masyarakat Desa Gubugklakah juga mengandalkan penghasilan dari sektor pariwisata. Sektor pariwisata tersebut juga diorganisir oleh sebuah lembaga pariwisata yang bernama LADESTA (Lembaga Desa Wisata). Wisata yang ditawarkan berupa wisata kebun apel, Rafting, serta wisata alam berupa air terjun. Selain itu masyarakat juga berpartisipasi dengan menjadi penyedia jasa pariwisata seperti *homestay*, serta persewaan kendaraan untuk menuju Gunung Bromo.

4.2 Diskursus Islam dalam Islamisasi.

Memahami sejarah Islam di Indonesia terutama di Jawa ialah sebuah pekerjaan yang sangat rumit dan harus dikerjakan dengan penuh ketelitian.

Karena banyak sekali berbagai sumber tulisan tentangnya yang saling silang satu sama lain. Akan tetapi menjadi menarik jika dari berbagai tulisan yang saling menyilang tersebut, dapat dicermati secara mendalam dan ditarik sebuah spektrum besar yang mendasari pembentukan identitas keislaman dan kejawaan.

Walaupun kecenderungan para sejarawan yang sepanjang menulis sejarah Islam sering memusatkan perhatian pada peran dominan elite. Akan tetapi disaat yang sama ada juga hal yang tidak bisa ditolak oleh para sejarawan, bahwa pada akhirnya Kebudayaan Islam di Jawa harus diterima sebagai “Kebudayaan Masyarakat”, bukan semata Kebudayaan elite kerajaan Jawa. Karena Kebudayaan Islam tidak hanya mengenai hal keagamaan. Akan tetapi juga mengenai sebuah normalisasi kehidupan kemasyarakatan hingga kenegaraan.

Kita tahu bahwa tidak banyak sejarawan yang dapat memastikan kapan Islam mulai masuk ke Jawa. Beberapa sejarawan seperti Ricklefs meyakini bahwa Islam sudah masuk sejak peradaban Hindu-Budha yaitu sebelum abad 14. Ini didasari atas beberapa penemuannya, salah satunya ialah batu nisan (makam) kalangan bangsawan Majapahit di Trawulan dan Tralaya Jawa Timur pada tahun 1368-1369. Dimana ia tandai sebagai kalangan bangsawan pertama yang memeluk Islam. Meski begitu Ricklefs juga tidak menjelaskan begitu rinci apa yang mendasari keyakinannya bahwa makam tersebut ialah makam seorang Muslim (Ricklefs, 2012, p. 30).

Akan tetapi Ricklefs juga menegaskan bahwa keberadaan kaum muslim bangsawan pada masa itu, sama sekali tidak mempengaruhi agama para elite kerajaan. Dan dapat dipastikan tidak ada perpindahan agama elite kerajaan, sebagaimana mereka tetap memeluk agama kerajaan yaitu Hindu-Budha (Ricklefs, 2006). Sehingga mencapai kesimpulan bahwa transformasi keagamaan, baru ada sekitar abad 16 yaitu pada masa runtuhnya kerajaan Majapahit.

Dari sinilah mulai dapat terlihat bagaimana model pengetahuan Islam awal di Jawa. Dimana sekaligus dapat menjelaskan *episteme* Islam di Jawa. Dalam penelusuran genealogis, penulis telah menemukan 2 *episteme* besar yang membentuk diskontinuitas sejarah Islam di Jawa. Dua *episteme* tersebut merupakan dua hal yang sangat berbanding terbalik dalam menentukan proses bagaimana kehidupan religius didisplinkan. *Episteme* tersebut terbentang antara abad 16-18 dan 19-21.

Tentu saja, ada sebuah alasan penulis dalam membagi diskontinuitas dalam Islam awal di Jawa. Salah satunya dengan mengkaji berbagai risalah Jawa yang tersisa hingga hari ini. Tetapi, harus digaris bawahi bahwa ada sebuah kecenderungan risalah Jawa tersebut ditulis oleh kerajaan. Sebagaimana artinya tulisan tersebut menggunakan sudut pandang kerajaan yang sangat dominan. Ini sekaligus membuktikan bahwa ada upaya kerajaan mengarahkan keselamatan rakyatnya secara spiritual di bumi ini. Walaupun di satu sisi, ada upaya penyebaran agama dan pembangkangan terhadap agama. Disinilah penelusuran genealogi menjadi sangat penting, karena perannya dalam membongkar kekuasaan tersebut.

Sebelum penulis sampai pada kesimpulan logika *episteme* pertama abad 16-18, ada banyak identifikasi yang sebelumnya sudah penulis lakukan. Cara termudah adalah membandingkan beberapa teks tentang Islam di Jawa dengan teks yang berasal dari abad enam belas hingga sembilan belas, ataupun beberapa teks yang membahas abad-abad tersebut. Untuk itu, penulis akan mencoba menjelaskan beberapa gambaran dari hasil pelacakan hubungan antar teks dengan semua yang mengikutinya dan yang mendasari logika *episteme* tersebut.

Pada abad 16, terdapat beberapa manuskrip lama yang ditemukan di pesisir Jawa. Salah satunya telah diterjemahkan oleh G.W.J Drewes pada awal abad 19. Tetapi hingga saat ini masih menjadi perdebatan siapa penulis teks tersebut, karena ia ditemukan tanpa nama penulis. Teks tersebut bernama *Primbon*, yang sering dijuluki sebagai buku pedoman atau buku catatan masyarakat Jawa pada masa lalu.

Pertama-tama harus diingat bahwa teks *Primbon* merupakan sebuah teks yang sangat dihormati masyarakat Jawa pada saat itu, bahkan pada komunitas tertentu hingga saat ini masih dipakai. Ia sering digunakan untuk rujukan masyarakat Jawa dalam menjalani hidup ataupun melihat masa depan. Dalam teks *Primbon* kita dapat menemukan gambaran awal mula pemahaman masyarakat Jawa terhadap Islam. Teks yang ditulis dengan Bahasa Jawa kuno dan bahasa pegon⁵ tersebut, terbukti telah memakai terminologi yang sangat khas yang sebelumnya belum pernah ada dalam Islam.

⁵ Pegon merupakan tulisan arab lama.

Beberapa terminologi seperti *Pengeran* yang dipakai sebagai bentuk penyebutan terhadap konsep tentang Tuhan (Allah), kemudian *Sembahyang* yang dipakai sebagai penyebutan kepada ajaran Sholat, hingga *Swargo* yang dipakai sebagai terminologi dalam menjelaskan surga, beberapa kali muncul dalam isi dari teks *Primbon*.

“Tegese iku : ingsun anakseni kahaning pangeran kang anama Allah, kang asifat Saja Suksma, langgeng kekal wibuh sampurno purba qadim sifatira mahasuci, oranana pangeran sabenere anging Allah juga, Pangeran kang sinembah sabenera kang Agung.”

Hal ini membuktikan bagaimana ada sebuah upaya masyarakat Jawa menterjemahkan ajaran Islam dalam konteks ritualisme. Terlebih itu tertuang pada buku pedoman masyarakat Jawa. Akan tetapi kita tidak boleh terburu-buru untuk mengatakan bahwa penggunaan terminologi tersebut ialah upaya untuk melakukan ortodoksi Islam pada masyarakat Jawa⁶. Melainkan, justru ia mengandung sebuah gambaran usaha masyarakat Jawa dalam menciptakan pengetahuan tentang ajaran baru. Karena pada saat yang sama, anjuran untuk menjalankan asketisme Hindu-Budha Jawa masih dituliskan dalam teks *Primbon*. Salah satu ajaran asketsime Jawa yang muncul dalam teks ialah *Tapa*. Sebuah kegiatan meditasi yang biasa dilakukan oleh orang Jawa untuk memperoleh ilmu mistisisme.

Oleh karena itu, penggunaan terminologi tersebut disini dilihat sebagai sebuah *savoir* masyarakat Jawa pada saat itu. Konsep lapang ini akan

⁶ Bandingkan dengan argumen Ricklefs pada (Ricklefs, *Mystic Synthesis in Java: A History of Islamization from the Fourteenth to the early Nineteenth Centuries*, 2006).

menciptakan sebuah disiplin pengetahuan Islam di Jawa. Sebagaimana di Islam biasa disebut sebagai sebuah ajaran. Dimana selanjutnya kita akan melihat berbagai moralitas hadir melalui penggunaan konsep tersebut. Sehingga relasi kuasa-pengetahuan terbentuk didalamnya.

Seperti hal yang menarik dalam teks ini adalah pengenalan terminologi *Pengeran* terhadap masyarakat Jawa sebagai *savoir*, yang kemudian melahirkan dan dihubungkan konsep Tuhan Allah (*connaissance*). Karena *Pengeran* sendiri justru merupakan sebuah istilah yang digunakan oleh orang Jawa pada zaman Mataram untuk menyebut anak dari para Raja dan Sultan kerajaan. Pewacanaan inilah yang pada abad selanjutnya diletakkan dalam hubungan kekuasaan dan membuat Islam masuk ke struktur keagamaan kerajaan. Sebagaimana istilah tersebut pada akhirnya digunakan oleh kerajaan untuk menampilkan kemagisan hubungan para raja dengan Tuhan.

Kemudian terdapat juga konsep *Sembahyang* sebagai sebuah *savoir*, yang kemudian dihubungkan dengan ajaran sholat. Bagaimanapun juga ini akan menghasilkan sebuah praktik yang berbeda. Karena *Sembahyang* pada abad tersebut dipahami sebagai sebuah ritual asketisme untuk menuju kedekatan dengan tuhan. Sampai kemudian dihubungkan dengan konsep *Swargo* sebagai konsep imaji, sebuah thelos dari keseluruhan praktik keagamaan tersebut.

Ajakan untuk menyembah *Pengeran* yang disertai melakukan ibadah *Sembahyang* dan tetap melakukan asketisme Jawa dalam *Primbon*, secara implisit memperlihatkan bagaimana masyarakat Jawa membungkus agama Islam untuk merumuskan identitasnya. Yang artinya ada pewacanaan masyarakat

Jawa untuk membentuk format sebuah ajaran Islam berdasarkan lokus pengetahuan. Teks tersebut membuktikan bahwa masyarakat Jawa tidak menerima serta merta agama Islam. *Primbon* telah melampaui ajaran Islam, teks tersebut adalah pewacanaan yang membawa masyarakat Jawa pada normalisasi kehidupan spiritual.

Inilah kemudian yang mengilahi manuskrip kedua tentang Islam yang ditemukan abad ke 16 setelah *Primbon*. Teks yang berjudul *Nasehat She Bari* ini juga diterjemahkan oleh Drewes (1969) dari bahasa Jawa Kuno. Jika dibaca, teks ini sebenarnya sedang menegaskan norma dan ajaran yang telah dijelaskan dalam *Primbon*. Beberapa bait teks mengatakan dengan sangat tegas mengenai ketahuidan Tuhan.

Tetapi lebih jauh, dalam teks ini sudah termuat sebuah wacana politis masyarakat Jawa terhadap ajaran dari luar Jawa. Dalam teks ini terdapat kritik, cacian dan serangan terhadap ajaran Islam Ortodoks yang berasal dari *middle east*. Banyak tulisan dalam teks ini yang secara eksplisit menyatakan secara tegas bahwa ajaran-ajaran Islam dari *middle east* 'keliru'. Justru anehnya dalam teks ini tidak ada pernyataan dan serangan pada ajaran Jawa sebelumnya yaitu Hindu-Budha.

Ajaran *middle east* yang dimaksud dalam teks tersebut ialah ajaran sufisme dari Ibnu Arabi. Memang telah ditegaskan oleh Mark R Woodward (2004, p. 113) pada abad 16 ajaran sufisme sudah dikenalkan kepada masyarakat Jawa dan salah satunya ialah ajaran Ibnu Arabi. Akan tetapi, penulis tidak menemukan penjelasan Woodward lebih lanjut bahwa pada abad tersebut ajaran

sufisme dianggap ajaran yang ‘keliru’ oleh masyarakat Jawa. Ini jelas berseberangan dengan argumen Drewes⁷ (1969) yang berdasarkan teks abad 16 tersebut ia memastikan bahwa masyarakat Jawa pada abad 16 sangat sensitif terhadap ajaran Islam *middle east*.

Tidak hanya ajaran sufisme Ibn Arabi yang diserang dalam teks tersebut. Segala ajaran dari *middle east* seperti ajaran *Makkiyah* dari Ibn al Wahid, hingga ajaran *Batinniyah*, *Karammiyah*, dan *Muta’niyah*.⁸ Ini menggambarkan bagaimana teks tersebut sudah beranjak lebih jauh dari teks sebelumnya *Primbon*. Setelah di *Primbon* ajaran Islam dan asketisme Jawa dirumuskan. Dalam teks ini sudah membangun sebuah klaim kebenaran mengenai Islam dalam bingkai Jawa dan memuat apa yang dianggap ‘Salah’ dalam konsep mengenai Islam di Jawa.

Kemudian, istilah *Pengeran*, *Sembahyang* dan *Swargo* masih dipakai untuk menjelaskan beberapa ajaran Islam yang tidak pula disertai asketisme Jawa. Disini terlihat bahwa terdapat beberapa karakteristik pada teks abad 16 tersebut. Pertama adalah pewacanaan terhadap ajaran Islam melalui berbagai *savoir*. Pada abad ini, upaya masyarakat Jawa dalam menciptakan format awal Islam di Jawa sangat terlihat. Kedua, lebih jauh normalisasi awal terhadap ajaran Islam luar dituangkan dalam teks pada abad tersebut. Teks tersebut yang juga mengambil judul *Nasehat* yang berarti pengingat, anjuran, atau peringatan, benar-benar bermuatan sebuah narasi besar tentang apa yang masyarakat Jawa

⁷ Lihat juga tulisan Ricklefs (2006, p. 23), ia juga merujuk dari tulisan Drewes (1969) untuk menyimpulkan sensitifitas masyarakat Jawa terhadap ajaran Islam *middle east*.

⁸ Dapat dilihat dalam teks terjemahan Drewes (1969) pada bab II (bait 6-10), Bab VI (bait 18-23), Bab VII (bait 23-27), Bab VII (bait 28-30).

harus lakukan dalam memahami Islam. Teks tersebut telah membawa masyarakat Jawa untuk membatasi diri secara spiritual terhadap ajaran Islam yang lebih fundamental. Ini sekaligus menandai ada upaya penegasan tentang identitas kejawaan.

Bentuk wacana yang ditemui penulis dalam dua teks abad 16 secara jelas telah membuktikan bahwa ada sebuah bangunan besar yang coba dibangun oleh masyarakat Jawa untuk membatasi kehidupan spiritual non-Jawa. Masyarakat Jawa hanya mengakomodir sebagian kecil saja nilai Islam. Walaupun pernyataan tersebut sangat lemah, karena kita tidak dapat memastikan apa yang disebut kehidupan spiritual Jawa dan Non-Jawa. Akan tetapi, apa yang terjadi pada abad 16 ialah sebuah format yang dirumuskan untuk membentuk pola diskursus dan relasi kuasa tersebut. Pola ini terus berlanjut pada abad 17 hingga akhir abad 18, yang diikuti beberapa tragedi. Sebagaimana kita akan lihat moralitas Jawa mulai dilahirkan melalui tragedi.

Akan tetapi, sebelum beralih pada identifikasi pada abad 17 hingga akhir abad 18, perlu ditegaskan bahwa dalam menelusuri kondisi Islam pada abad selanjutnya ini penulis mencoba untuk tidak hanya berfokus terhadap teks. Karena pada abad ini sangat banyak tragedi yang mengilhami ditulisnya sebuah teks, begitu pula sebaliknya. Yang artinya banyak teks pada abad ini yang sangat politis. Terlebih pada abad ini sangat banyak teks tentang Islam yang dituliskan oleh kerajaan. Akan tetapi, untuk tugas itulah genealogi bekerja yaitu membongkar sifat politis dari sebuah esensi. Oleh karena itu disini penulis akan mencoba mengidentifikasi bagaimana keterhubungan antar teks dengan

beberapa tragedi yang terjadi pada abad tersebut dan bagaimana teks tersebut menciptakan wacana narasi yang mengilhami kehidupan spiritual Jawa.

Setelah runtuhnya Majapahit, pada awal abad 17 kekuasaan di Jawa dipegang oleh dinasti Mataram. Dinasti tersebut dipimpin oleh raja bernama Sultan Agung. Pada abad 17 hingga akhir 18 inilah nanti banyak kita temukan bagaimana klaim pengetahuan Jawa menjadi lebih kuat dan mendudukkan ajaran Islam dalam bingkai Jawa dan kekuasaan kerajaan. Kita akan melihat disini bagaimana kesusatraan abad 16 diinstitusikan untuk menopang etika sosio-religius di abad 17-18. Semua itu diukir menjadi satu kesatuan dalam beberapa teks seperti *Serat Wedhatama*, *Serat Cebolek* dan tidak lupa sebuah ensiklopedia Jawa yaitu *Serat Centhini*.

Pada awal masa kepemimpinan Sultan Agung, dinasti Mataram mempunyai visi untuk melakukan perubahan yang besar pada kerajaan Mataram. Salah satunya ialah mendamaikan keraton dengan tradisi Islam. Seperti memasukan ajaran Sufisme dari Sunan Bayat, mengganti sistem penanggalan Jawa kuno dengan Hijriah, hingga mengenalkan ajaran dari Kitab Usulbiyah (Ricklefs, 2012, pp. 32-33). Akan tetapi, anehnya diceritakan dalam teks *Serat Centhini* bahwa pada masa kekuasaan Sultan Agung terdapat pemberontakan atas nama Islam. Artinya disini ada ketidaksetujuan mengenai konsep Islam awal yang digagas oleh kerajaan.

Dalam teks *Serat Centhini* dijelaskan pemberontakan muncul dari Amongraga. Ia adalah keturunan Sunan Giri. Dalam teks tersebut Amongraga digambarkan sebagai seorang muslim taat dengan pemahaman mistikus Jawa

yang sangat kuat. Ia juga memiliki pemahaman terhadap Islam, Teologi dan Ritual. Diceritakan dalam teks, pemberontakan Amongraga terhadap Sultan Agung bermula setelah perjalanan Amongraga untuk mengumpulkan dan mempelajari pengetahuan mistik.⁹

Dalam perjalanan Amongraga menjadi semakin memahami bagaimana ajaran Islam dalam bingkai Jawa. Kemudian setelah itulah Amongraga menuntut Sultan Agung untuk mengukuhkan tradisi Jawa dan doktrin mistik. Karena Sultan Agung dianggap telah melewati batas kejawaan dan condong terhadap Islam yang ortodoks. Sultan Agung yang mendengar marah dan memerintahkan pengawalnya untuk menangkap Amongraga dan membuangnya ke Laut Selatan. Akan tetapi setelah menghukumnya, Sultan Agung mengalami kebimbangan. Karena ia melihat Amongraga mendirikan sekolah mistik di tengah laut, untuk mempertahankan asketisme Jawa. Sultan Agung menjadi takut pemberontakan lebih besar akan datang dari masyarakat. Pada akhirnya Sultan Agung memanggil Amongraga ke keraton, dan dengan demikian kekuatan mistik Amongraga diajarkan ke Sultan Agung.¹⁰

Dari cerita dalam teks *Serat Centhini* kita dapat lihat bagaimana wacana tentang Islam yang dibangun oleh masyarakat Jawa pada Abad 16 menjadi sangat kuat. Bagaimanapun kita melihat bagaimana wacana tentang kejawaan itu mulai dilahirkan. Diskursus Islamlah yang menjadi tolak ukur untuk melihat identitas kejawaan itu sendiri. Kemudian ia dihubungkan, dan bertransformasi menentukan mana ajaran yang dianggap ‘salah’ dan ‘benar’ oleh publik.

⁹ Serat Centhini Jilid 1 kaca 1-46.

¹⁰ Ibid.

Sebagaimana pengukuhan Asketisme Jawa menjadi sangat penting dalam Islam pada saat itu. Islam yang lebih murni dan ortodok, yang tidak mengakomodir asketisme Jawa telah benar-benar dianggap sebagai sebuah ajaran menyimpang di Jawa dan mengingkari identitas kejawaan.

Selain itu, Mark Woodward (2004, p. 159) mengatakan bahwa keberadaan Amongraga yang mentransformasikan kekuatannya terhadap Sultan Agung, telah berhasil menjadikan Sultan Agung sebagai seorang mistikus dan pembela syariat. Kekuasaanya menjadi lebih besar dari Amongraga. Sultan Agung menjadi seorang yang berhasil menghasilkan transedensi sifat manusia kembali ke dunia. Ia memperkuat *isi* mistis kerajaan dengan menggabungkan kembali kekuatan Amongraga ke dalam *wadah* syariat. Sehingga pada akhirnya, Sultan menggantikan peran wali sebagai arbitrator keagamaan dan sebagai otoritas penentu mengenai apa bid'ah itu.

Apa yang disampaikan oleh Woodward sebenarnya juga termuat sebuah informasi secara implisit tentang konteks kepercayaan masyarakat Jawa pada saat itu. Karena ketika Sultan Agung mengakomodir kekuatan Amongraga, kekuasaanya menjadi lebih besar. Hal itu mengisyaratkan simpati masyarakat Jawa terhadap Sultan Agung setelah menyatu dengan Amongraga. Bahkan cerita ketakutan Sultan Agung terhadap perguruan Amongraga, juga memberi gambaran antusiasme lebih masyarakat Jawa terhadap konsepsi ajaran Islam yang menyatu dalam Asketisme Jawa. Untuk itu, ini menjadi sebuah pertunjukan dimana orang Jawa merayakan penemuan identitasnya. Hingga lahirnya seorang 'badut' bernama Sultan yang diakui sebagai jalan menuju

surga. Ia menjadi pemilik otoritas spiritual untuk memvonis orang yang dianggap menyimpang dalam abad tersebut.

Disinilah kehidupan praktik spiritual dan moralitas Jawa dilahirkan melalui pertentangan. Ketika orang Jawa membayangkan bahwa diri mereka akhirnya berhasil menghitung kompleksitasnya dengan mengatakan bahwa mereka berbeda dengan lainnya. Walaupun kita tahu bahwa mereka sebenarnya telah ditipu suatu format sederhana, atau setidaknya hanya untuk membuat kategori rasial Jawa dan dari mana mereka telah membentuk diri mereka sendiri.

Kemudian yang kedua, dalam teks *Serat Centhini* menunjukkan bahwa ejekan terhadap Islam itu muncul dan berakhir dengan pemberontakan. Ejekan itu bubuhkan terhadap tubuh dengan disiplin akhlak Islam ortodoks. Ia ditolak dan dikucilkan sebagai sebuah identitas. Sehingga legal untuk menghakiminya, walaupun muncul dalam tubuh seorang Sultan sekaligus. Pada titik inilah diskursus Islamisasi mulai muncul, ketika konsep Islam berhasil dirumuskan dan kemudian dinormalisasikan dalam kehidupan masyarakat Jawa.

Bagaimanapun ini akan menjadi awal dimana agama dikontrol dalam sistem negara dan bagaimana aktor-aktor tertentu diberi peran legal untuk memvonis orang menyimpang dalam hal spiritual Jawa. Karena setelah kisah Sultan Agung tersebut, konsep ajaran Islam sudah sangat jelas. Islam adalah sebuah ajaran syariat yang sejalan dengan identitas kejawaan. Sehingga pendisiplinan kepada tubuh yang tidak sesuai dengan klaim pada saat itu dapat dilakukan.

Salah satu teks yang mampu menjelaskan hal tersebut tidak lain adalah teks yang telah diterjemahkan oleh Soebardi (1975). Teks yang ditulis pada akhir

abad 17 tersebut terkenal dengan sebutan *Serat Cabolek*. Dalam teks ini akan memperlihatkan lebih jelas gambaran konsepsi ajaran Islam. Sehingga ia menentukan bagaimana ajaran Islam harus diberlakukan di Jawa. Teks ini akan memperlihatkan pertunjukan bagaimana tubuh menyimpang itu diejek, dikucilkan, dihakimi hingga kemudian didisplinkan oleh otoritas spiritual.

Singkatnya, *Serat Cabolek* berisikan gambaran bagaimana klaim kebenaran tentang ajaran Islam di Jawa pada saat itu bekerja. Teks ini menceritakan hukuman kepada Haji Amad Mutamakin yang dianggap menyimpang dengan ajaran Islam pada saat itu. Ini disebabkan karena Haji Mutamakin hanya menganut ajaran asketisme tanpa mau menyatukannya dengan syariat. Ajaran ini sebenarnya hampir sama dengan ajaran sufisme. Akan tetapi kita sudah mengetahui bahwa sejak moralitas Jawa itu lahir, ajaran sufisme telah ditolak oleh masyarakat Jawa sejak abad 16, karena mengingkari identitas kejawaan. Selain itu, teks ini juga menjelaskan diskursus *savoir* tentang tuhan menghasilkan pengkultusan seorang Sultan sebagai utusan Allah. Sehingga ia telah melampaui seorang ulama ataupun nabi, untuk itu ia mempunyai hak untuk memvonis setiap perjalanan spiritual rakyatnya.

Secara singkat, kisahnya berawal dari kegiatan Mutamakin yang dilaporkan oleh Katib Anom Kudus. Katib Anom Kudus yang merupakan penasehat raja dalam hal spiritual agama, melihat bahwa Mutamakin telah melakukan penyimpangan terhadap ajaran Islam yang diakui pada saat itu. Ia dilaporkan telah mendirikan perguruan yang hanya mengajarkan praktik mistisme, tanpa

syariat. Inilah yang kemudian menjadikan Mutamakin diadili oleh Sultan (Soebardi, 1975, p. 66).¹¹

Di awal kisah ini dapat dilihat bagaimana asketisme Jawa saja tidak cukup untuk dapat diakui sebagai sebuah ajaran. Karna ajaran Islam yang legal dan diakui pada abad tersebut adalah yang tertuang pada tubuh sultan, yaitu hubungan Asketisme dengan Syariat. Dasar pengetahuannya, dibangun atas teks kesusastraan abad 16 dan disempurnakan dengan penyatuan Amongraga dan Sultan Agung. Sehingga, bagaimanapun Haji Mutamakin memang telah dianggap melakukan penyimpangan terhadap ajaran yang diakui pada abad tersebut.

Oleh karena itu, sebab Haji Mutamakin dihukum dan ditindak tidak lain adalah karena ada narasi kuasa-pengetahuan Islam yang sebelumnya mengatakan bahwa menjadi Islam adalah dengan menjalani ajaran Syariat beserta Asketisme Jawa sekaligus. Sehingga menjalani Asketisme tanpa syariat merupakan sebuah pembangkangan terhadap ajaran saat itu. Untuk itu, ia berhak dihukum karena melakukan penyimpangan ajaran.

Dalam kisah tersebut yang dihukum bukanlah ajaran Asketismenya yang berlebihan. Karena sesungguhnya Asketisme Jawa sendiri adalah satu kesatuan dalam ajaran Islam pada saat itu. Akan tetapi, penyebabnya adalah ketidakseimbangan Asketisme yang dimiliki Mutamakin, karna penolakannya terhadap syariat. Untuk itu, dalam pengadilannya Mutamakin akhirnya

¹¹ Dalam *Serat Cabolek*, Canto I-VII.

diampuni oleh Sultan. Dia hanya diberi hukuman untuk belajar menyeimbangkan pengetahuannya dengan syariat.

“Sultan berkata: Semua setuju bahwa Mutamakin segera dihukum di istana ku.... Namun kebenaran untuk mengatakan bahwa saya tidak ingin mengikuti hal seperti itu..... Ia hanya perlu meniru pengetahuan mistik saya, dan pengetahuan (syariat) tentang semacam ini..... Jika saya mau, tentu saya akan menghukumnya, Haji Mutamakin. Saya akan menjadikannya objek kebencian saya di tengah kerajaan. Tetapi, pengampunan saya, yang saya minta kamu terapkan. Lebih lanjut, perintah saya ini, agar ditransmisikan kepada paman saya, Menteri, kepada semua orang di dalam kerajaan, saya minta pengajaran kembali kepada Mutamakin seperti mantri dan kepada semua kerabat saya, perintah saya harus diberitakan secara luas.”¹²

Karena hanya dianggap menyimpang dari ajaran, pada akhirnya Haji Mutamakin diampuni oleh raja dan ia tidak perlu dihukum. Ia hanya perlu untuk ‘diluruskan’ atau didisiplinkan kembali. Dengan cara memberinya ajaran pengetahuan Syariat seperti raja. Haji Mutamakin diutus oleh raja untuk mempelajari Syariat agar mempunyai benteng terhadap pengetahuan Asketisme Jawanya. Pada akhirnya ia telah menjadi seorang santri ideal.

Dalam kisah ini dapat dilihat seorang sultan yang dijadikan sebagai sebuah setting percontohan orang Jawa yang beragama Islam. Seorang Sultan juga telah menggantikan seorang ulama dan wali. Sultan dianggap sebagai seorang otoritas keagamaan paling akhir. Ia bertindak seperti hakim untuk melakukan pengadilan kehidupan spiritual rakyatnya dan mendisiplinkan sebuah penyimpangan. Dalam *Serat Cabolek* raja memang digambarkan sebagai ‘hati dunia’. Untuk itu, tugas raja diumpamakan seperti tugas hati yaitu mengatur gerak badan (Soebardi, 1975, p. 84).

¹² Dalam *Serat Cabolek*, Pupuh II, Canto II Bait 17-39.

Dari sini dapat ditarik kesimpulan bahwa penyatuan kekuatan spiritual Sultan Agung dengan Amongraga yang diceritakan sebelumnya menghasilkan kekuasaan yang lebih besar dan seakan bersifat magis. Sehingga ia menjadi otoritas tertinggi dalam mengatur kehidupan spiritual rakyat. Setiap ucapan Sultan mengenai ajaran kehidupan spiritual, dapat menghasilkan pengawasan pedagogi dan andragogi kehidupan spiritual, bahkan hingga pada tingkat keluarga pada saat itu.

Pengkultusan dan kemagisan seorang raja juga memiliki hubungan erat dengan penggunaan kata ganti untuk menyebut Tuhan. Pada abad 16 tuhan disebut sebagai *Pangeran*. Akan tetapi, dalam teks abad 17-18 penyebutannya digabungkan dengan kata pasangan antara *Kawula* dan *Gusti*. *Kawula* sebagai kata ganti “hamba atau warga sultan”, sedangkan *Gusti* sebagai kata ganti “Tuhan”. Sehingga memiliki makna ganda “kesatuan hamba dan Tuhan”. Ini dianggap sebagai cara manipulatif Jawa untuk mengakomodasi simbol pengkultusan Tuhan dan raja (Woodward, 2004, p. 113).

Pada abad ini kita melihat *Savoir* tentang Tuhan berubah, dari *Pangeran* menjadi *Gusti*. Disini sangat penting untuk melihat kasus Sultan Agung dalam *Serat Centhini*, yang menghasilkan syariat mulai diakui. Sehingga perubahan *savoir* tersebut adalah upaya melepaskan Tuhan dengan tubuh Sultan. Walaupun kemudian pada abad ini dihubungkan dengan *savoir* “*Kawula*”, dan menghasilkan makna penyatuan hamba dan Tuhan. Akan tetapi pembedaan dua terminologi ini adalah upaya melepaskan Tuhan dari sebuah tubuh. Tentunya, berbeda pemakaian *savoir* Tuhan sebagai “*Pangeran*” pada abad sebelumnya.

Ini memberi gambaran rumit tentang apa yang disebut sebagai raja. Dalam segala upayanya, raja dalam tatatan religius dimunculkan sebagai sebuah metafora. Akan tetapi, ia tidak lain hanya sebuah format untuk menuai kuasa seorang sultan atau raja. Karena kita tahu bahwa esensialisme sultan itu sendiri dibentuk melalui sesuatu yang sama sekali tidak beresensi sama sekali. Sebagaimana permainan konsep *savoir*. Kemudian, apa yang dilakukan raja atau sultan terhadap beberapa tragedi di abad 17-18 memberi gambaran bahwa raja bukanlah suatu realitas metafora, melainkan realitas politik. Karena ia diperlukan untuk mengisi struktur dan menjalankan kerajaan. Perannya juga dibentuk melalui sebuah relasi kuasa yang terintegrasi dengan tubuh. Orang Jawa telah dijajaki wacana bahwa untuk menuju ke surga ia harus melalui jalan sultan.

Selain peran raja, dalam *Serat Cabolek* juga terdapat gambaran ketakwaan ideal seorang rakyat Jawa. Dalam teks ia disebut sebagai seorang Santri. Santri dalam teks tersebut digambarkan sebagai seorang yang mengikuti hukum kitab suci (Al-qur'an) dan Tradisi Jawa. Untuk itu pada abad ini Santri digambarkan sebagai seorang yang memahami *Fiqih*, Tauhid dan Asketisme Jawa sekaligus. Dalam teks *Serat Centhini* ia digambarkan seperti Amongraga (Soebardi, 1975, p. 39). Gambaran seorang Santri ideal pada abad ini juga dibubuhkan pada diri Katib Anom Kudus. Sehingga, pada akhirnya tugas Santri pada saat itu ialah menjaga tempat meditasi Sultan, mempersiapkan tempat ritual keraton, hingga membagikan makanan hasil derma kepada masyarakat.

“Biarkan saya memberitahu kamu, adikku sayang Mlayakusuma. bahwa kamu adalah satu-satunya yang berpikir [bahwa] seorang bupati lebih baik daripada seorang santri, tetapi faktanya seorang santri lebih

unggul dari seorang bupati. Bahkan seorang munafik, inferior dan santri berkepala botak lebih baik dari kamu. Seorang pria lebih dihormati daripada jika dia seorang bupati. [karena] dia adalah pelayan Tuhan. Dia yang telah mengajarkan kepada rakyat. Hukum Islam hingga mistisisme Jawa”.¹³

Bahkan Santri dianggap lebih tinggi daripada seorang bupati. Karena perannya dalam bidang spiritual yang sangat hebat. Salah satunya ialah sebagai seorang subjek yang diutus oleh sultan untuk mendisiplinkan kehidupan spiritual rakyat. Selain itu santri juga diberi peran untuk mengawasi kehidupan spiritual rakyat. Sebagaimana ia juga menangani masalah pendagogi dan andragodi kehidupan spiritual masyarakat pedesaan dalam sebuah institusi bernama dukuh (yang akan banyak dibahas pada bab selanjutnya). Disini dapat dilihat bagaimana kondisi *episteme* Islam sangat mempengaruhi bagaimana perilaku seseorang didefinisikan. Terutama pada definisi Santri, yang akan kita lihat pada abad 19 mengalami perbedaan yang signifikan, karna disebabkan pergeseran *episteme* Islam.

Karakteristik teks pada abad 17 hingga 18 adalah mempertegas ajaran pada abad 16. Kebanyakan isinya menceritakan tragedi yang dihasilkan dari kuasa pengetahuan tentang Islam. Artinya kita melihat disini bahwa etika sosio-religius dibentuk dari kesusastaan dan telah menopang kehidupan masyarakat Jawa. Kuasa pengetahuan Islam yang diwacanakan pada abad 16 terimplementasi pada setiap tragedi di abad 17-18. Lebih jauh, tragedi pada abad 17-18 memberi gambaran tegas hubungan antar kondisi pengetahuan, dengan subjek otoritas spiritual dan institusi penanganan terhadap orang yang

¹³ Dalam *Serat Cabolek* Canto V, Bait 16.

dianggap menyimpang. Sehingga secara implisit menciptakan bangunan moralitas orang Jawa.

Akan tetapi, model pengetahuan Islam tersebut hanya bertahan hingga akhir abad 18. Puncaknya adalah setelah perang Jawa. Perang yang mengakibatkan terpecahnya kerajaan Mataram menjadi dua bagian di Yogyakarta dan Surakarta. Hal ini kemudian mempengaruhi model pengetahuan Islam tersebut berubah menjadi hanya bagian penting dalam agama kerajaan, tidak untuk masyarakat. Inilah awal menuju diskontinuitas pada pengetahuan Islam di Jawa.

Penyebab awalnya ialah terpecahnya kerajaan Mataram, sehingga memberikan kesempatan pemerintah kolonial untuk mengambil alih kekuasaan daerah Jawa dari kerajaan. Kekuasaan kerajaan hanya dibatasi sebatas keraton Yogyakarta dan Surakarta. Dua daerah tersebut kemudian dijuluki oleh Belanda sebagai wilayah *Vorstenlanden* (prisipalitas, daerah para raja). Hal inilah yang menjadikan kerajaan tidak dapat lagi mengontrol spiritual masyarakat Jawa, ia hanya dapat mengontrol rakyat dalam keraton. Akan tetapi juga menegaskan moralitas Jawa itu sendiri.

Apa yang dilakukan oleh Belanda, menjadi semacam isolasi terhadap kekuasaan para raja agar tidak dapat mengawasi kehidupan spiritual masyarakat Jawa. Karena kita tahu bahwa sebelumnya kehidupan spiritual masyarakat Jawa berada dalam relasi kekuasaan kerajaan. Ia dikontrol sekaligus diawasi oleh kerajaan langsung. Isolasi tersebut nyatanya terbukti membuat masyarakat Jawa mengalami reformasi religius yang sangat signifikan. Ajaran – ajaran yang sebelumnya dianggap kerajaan salah, pada abad 16-18 mulai bermunculan dan

menyebar bebas diluar pengawasan kerajaan. Semuanya diluar kontrol kehidupan para raja.

Ini mengakibatkan pada awal menuju abad 19, mulai muncul Gerakan Wahhabi yang menyebarkan ajaran dengan membawa semangat puritanisme demi memulihkan Islam. Kemudian, untuk pertama kalinya misi Kristen kolonial mencapai keberhasilan untuk menyebarkan ajarannya. Setelah sebelumnya sangat kesulitan, ketika kekuasaan ditangan kerajaan Mataram.

Tidak hanya gerakan Wahhabi, ajaran Tarekat juga mulai muncul di tengah masyarakat Jawa. Seperti *Naqsya 'bandiyyah* (cabang Khalidiyah), *Qadiriyyah wa Naqsya 'bandiyyah* yang menggabungkan praktik dari kedua aliran tersebut, hingga ajaran – ajaran *middle east* yang mempunyai misi membersihkan Islam lokal dari apa yang ia pandang sebagai bid'ah. Mereka semua menolak wayang serta berbagai kesenian Jawa pada abad 16-18. Bahkan, segala macam bentuk Asketisme yang biasa dilakukan oleh masyarakat Jawa juga ditolaknya. Mereka menganggap semuanya tidak Islami (Ricklefs, 2012).

Kemudian secara informal, ajaran-ajaran di atas mulai diajarkan dalam sebuah institusi Pendidikan yang sangat berpengaruh dalam menyudahi wacana pengetahuan Islam Jawa. Institusi tersebut bernama pondok pesantren. Pada kenyataannya, pondok pesantren memang tidak dikenal sebelumnya pada abad 16 hingga 18. Pada abad 19, intitusi tersebut menjadi fenomena yang luar biasa dalam sejarah Islam di Jawa. Intitusi ini tidak mengajarkan ajaran Islam yang sudah dibangun oleh masyarakat Jawa mulai dari abad 16. Akan tetapi, sebaliknya ia menyerang ajaran lama dan mengajarkan Pendidikan Islam yang

lebih reformis, ortodoks dan berbasis Syariah yang berorientasi Islam Arab dan Timur Tengah. Inilah awal *episteme* Islam sebelumnya berakhir.

Kondisi Islam di Jawa yang mulai diganggu oleh banyak aliran dari luar, terdengar hingga telinga kesultanan Yogyakarta. Ini tentu saja, membuat para sultan geram dan tidak hanya diam. Karena seperti abad sebelumnya, ajaran-ajaran tersebut dianggap menyimpang oleh kerajaan. Dalam teks *Serat Wedhatama*, dituliskan nasehat kepada para pemuda Jawa yang mulai menunjukkan simpati pada ajaran dari *middle east* tersebut.

“Jika kalian bersikeras untuk meniru teladan sang nabi. Duhai, putra-putra ku, kalian melakukan hal yang mustahil. Artinya kalian takkan bertahan lama. Oleh karena itu kalian ini orang Jawa. Sedikit saja sudah cukup.... Kaum muda yang membanggakan pengetahuan teologis mereka, mereka itu termasuk penipu. Aneh sekali mereka mengingkari kejawaan mereka dan dengan segala upaya mengayunkan langkah mereka ke Mekkah untuk mencari pengetahuan”¹⁴

Lagi, kita melihat apa yang disebut sebagai kejawaan itu diucapkan kembali oleh kerajaan dalam berupa nasehat. Nasehat tersebut dituliskan oleh Mangkunegara IV, ketika mendengar banyaknya ajaran Islam dari luar Jawa yang mulai diajarkan kepada masyarakat Jawa, terutama para pemuda. Mangkunegara IV jengkel, karena sudah banyak pemuda yang hanya menjalankan syariat dan menolak Asketisme Jawa. Mereka dianggap mengingkari identitas Jawa mereka, atau lebih tepatnya adalah sebuah penentangan terhadap relasi kuasa-pengetahuan sebelumnya.

Bagaimanapun kerajaan telah kehilangan pengawasan dan kontrol terhadap masyarakat Jawa. Walaupun sesekali masih terdapat beberapa kontestasi antara

¹⁴ *Serat Wedhatama*, Pupuh II, Bait 10-18

ajaran Islam sebelumnya dengan yang baru. Akan tetapi, isolasi yang diciptakan Belanda benar-benar menyulitkan kontrol kerajaan. Sehingga reformasi Islam berjalan sangat mulus dengan didukung oleh institusi Pondok Pesantren. Bahkan dipastikan hanya masyarakat pedesaan yang masih menjalankan Syariat dan Asketisme Jawa secara bersamaan. Sisanya hanya menjalankan syariat dan menolak ritus-ritus kejawaan. Inilah yang pada akhirnya membuat masyarakat Jawa terpecah berdasarkan kehidupan spiritual.

Walaupun di beberapa kampung atau Desa di Jawa, model Islam yang menekankan praktik, pengalaman mistik, ritual dan pemujaan wali masih sangat diminati oleh sebagian masyarakat. Akan tetapi, sebagian lainnya mulai bergeser dan lebih condong pada Islam yang mengedepankan kesalehan normatif (syariat). Walau demikian, keraton dan kampung diyakini tetap menjalankan kesalehan normatif sebagai sebuah *wadah*, sebagaimana untuk menjaga mistik Islam Jawa (Woodward, 2004, p. 226).

Teks yang mampu menjelaskan gambaran perpecahan masyarakat Jawa tersebut tidak lain adalah tulisan Geertz. Geertz (1989) melihat perpecahan masyarakat Jawa dalam terjadi pada identitas spiritual, yaitu Santri dan Abangan. Santri digambarkan sebagai orang Jawa yang memegang nilai Islam ortodoks dan pemerjuang syariat Islam. Mereka sangat sensitif terhadap ajaran asketisme Jawa. Sedangkan Abangan digambarkan sebagai orang yang fanatik terhadap tradisi asketisme Jawa. Golongan ini sesekali juga menjalankan perintah Islam. Akan tetapi, mereka juga tidak pernah meninggalkan ajaran-ajaran asketisme.

Dalam sejarahnya, kata abangan sendiri diambil dari nama salah satu wali Islam yaitu Syeikh Lemah Abang (Syeikh Siti Jenar). Sehingga, julukan abangan tersebut dimaksudkan sebagai pengikut Syeikh Lemah Abang. Akan tetapi terdapat ketidakrelevanan julukan tersebut, karena sebagai seorang wali, Syeikh Lemah Abang pada masanya dijuluki seorang putihan (Santri). Hanya saja ia dihukum karena mengajarkan ajaran kepada orang yang belum siap (Ricklefs, 2012, p. 49).

Tidak hanya yang telah dijelaskan oleh Ricklefs (2012), penulis sendiri menemukan pergatian makna pada terminologi Santri. Sebagaimana sebelumnya dalam *Serat Cabolek*, penulis telah menemukan terminologi Santri yang bermakna sebagai orang yang menjalankan ajaran Islam dan Asketisme Jawa sekaligus. Akan tetapi pada abad 19, makna terminologi tersebut lebih menjurus pada golongan yang disebut sebagai Abangan. Sedangkan Santri, pada abad 19 disebut sebagai seorang muslim ortodoks. Dimana jika di abad 17 atau 18, bentuk santri seperti itu sudah pasti dijatuhi hukuman oleh Raja. Sehingga disini ditemukan sebuah pergantian *savoir* dalam Islam itu sendiri, yang ini akan mempengaruhi *connassaince*.

Pergantian terminologi pada santri tersebut, secara tidak langsung juga digawangi oleh institusi pondok pesantren. Karena pada saat yang sama, Santri adalah sebutan untuk mereka yang menimba ilmu agama Islam di pondok pesantren. Tidak hanya itu, Pesantren juga menciptakan beberapa istilah baru untuk menyebut status spiritual seseorang. Seperti Ustadz, yang merupakan istilah untuk menyebut seorang pengajar agama. Hingga istilah Kiai, yang digunakan untuk menyebut pemimpin pesantren, sekaligus orang yang diyakini

memiliki pengetahuan Islam dan kesalehan yang amat tinggi dan secara norma setiap muslim wajib menghormatinya.

Terbaginya masyarakat Jawa dalam beberapa kelas ini menjadi lirik pemerintah kolonial. Tujuannya tidak lain adalah untuk membendung pemberontakan pada pemerintah kolonial. Perbedaan sosial ini dipolitisasi agar perpecahannya meningkat tajam. Ini terbukti berhasil, karena beberapa gerakan politik di Jawa pada awal abad 20 juga terbukti sangat tumpul. Karena gerakan hanya dibentuk mengikuti perbedaan garis sosial. Namun pada 1930 proses politisasi berhenti, sebab pemerintah kolonial Belanda lebih menekannya dengan tindakan yang lebih represif. Banyak gerakan yang berakhir dalam jeruji penjara (Ricklefs, 2012, p. 115).

Ini berbeda dengan pemerintah Jepang yang justru memanfaatkan keberadaan pesantren untuk dipolitisasi lebih dalam. Pemerintah Jepang justru mengambil kiai dalam pesantren untuk diberi peran mengontrol umat Islam di pedesaan. Sejak saat itulah kiai tidak tersaingi oleh kelompok pemimpin religius manapun di daerah Jawa (Ricklefs, 2012, pp. 123-124). Inilah awal bagaimana otoritas religius berpindah ke tangan kiai. Kiai sejak saat itu menjadi seperti sultan pada abad 16-18. Ia menjadi otoritas tertinggi dalam menentukan mana yang disebut ajaran salah ataupun bid'ah.

Pesantren memang menjadi sebuah institusi dimana pengetahuan Islam ortodoks dikembangkan. Karena sebagaimana pengajarnya yang kebanyakan merupakan penimba ilmu dari daerah timur tengah dan Mekkah (Benda, 1958). Oleh karena itu, pemberian peran kiai sebagai otoritas tertinggi dalam

keagaamaan menjadikan bangunan wacana Islam sebelumnya roboh. Wacana berubah pada Islam yang lebih ortodoks dan berbasis syariat. Ajaran Islam sebelumnya sedikit demi sedikit mulai dapat penghakiman oleh para kiai. Demikian jurang perpecahan kehidupan spiritual masyarakat Jawa menjadi lebih besar.

Gelar Kiai sendiri adalah sebuah komodifikasi dari julukan syaikh dari timur tengah. Ia harus ditaati dan dihormati, bahkan kemampuan ilmu teologisnya harus didengar. Di Jawa kiai juga sering memiliki ekonomi yang cukup seperti para syaikh, dan ada juga yang tidak begitu kaya. Akan tetapi sering kali mereka yang tidak kaya dibantu oleh beberapa santri mereka yang kaya (Woodward, 2004, p. 218).

Kiai pada abad ini merupakan seorang tokoh penting dalam agama Islam, seiring dengan berubahnya wacana Islam yang lebih ortodoks. Wacana tersebut terus diproduksi oleh pesantren dan diaktori oleh seorang kiai. Maka disini mulai muncul mengenai wacana tentang perbuatan kafir. Kafir sebagai salah satu julukan yang disematkan para kiai pada orang melenceng dari ajaran dan melanggar ajaran yang telah diajarkan kiai.

Salah satunya tertuang pada teks abad 19 yang diterjemahkan oleh Drewes (1978, pp. 35-39). Dalam teks tersebut termuat sebuah narasi bagi kiai untuk menjalankan sebuah pesantren dan kontrol pada masyarakat Jawa. Dalam teks, sesekali menyinggung perilaku masyarakat Jawa yang secara fundamental dianggap tidak sesuai dengan Islam. Seperti beberapa ritus Asketisme yang memang tidak diperintahkan dalam ajaran Islam.

“Seorang muslim haruslah mentaati perintah Allah dan menjahui segala yang dilarangNya. Amalan lahir seorang muslim hanyalah shalat lima waktu, puasa Ramadhan, membayar zakat sesuai dengan kekayaan.”

Teks drewes yang ditemukan pada abad 19 tersebut memang memiliki judul ‘kode etik muslim’. Teks tersebut sangat politis, karena ia berisi aturan apa yang boleh dan tidak boleh dilakukan seorang muslim. Akan tetapi muatannya sangat kental dengan Islam ortodoks. Maka tidak heran jika teks tersebut menjadi teks yang mendasari reformasi Islam di Jawa. Sebagaimana tujuannya adalah untuk mengembalikan ajaran kemurnian Islam, atau yang biasa disebut sebagai puritanisasi. Dalam tulisan tersebut juga dapat dilihat terdapat pemulihan konsep dari *savoir* menuju konsep *connaissance*. Seperti penyebutan Muslim, Allah, Shalat, Puasa, hingga Zakat. Pemulihan yang paling signifikan adalah munculnya konsep Muslim dan Allah, memberi gambaran pemisahan Tuhan dan tubuh. Ini menjadi awal ajaran Islam menuju sebuah disiplin yang kaku.

Walau begitu Woodward (2004, p. 174), dalam bukunya menyatakan secara implisit bahwa ia tidak begitu sepaham dengan Drewes bahwa teks tersebut ditujukan untuk menyerang ajaran Islam yang sebelumnya. Akan tetapi diluar perdebatan tersebut, hal yang terpenting dalam teks tersebut adalah munculnya sebuah narasi baru untuk menyebut bagaimana ajaran yang ‘benar’ dan yang ‘salah’. Sehingga, Islamisasi dipahami upaya mendipilinkan pengetahuan lama. Dengan demikian, mekanisme wacana yang telah dibangun pada abad 16-18 harus berakhir pada abad 19 dan berubah menjadi wacana Islam Ortodoks.

Demikian, pada akhir abad 19 wacana Islam Ortodoks menjadi lebih mapan. Bahkan beberapa Kebudayaan Jawa harus mengalami serangan dari para kiai. Kesenian rakyat Jaranan, Wayang, hingga beberapa tari Topeng yang sarat

dengan ritual mistis, dianggap sebagai perbuatan orang kafir. Hingga masyarakat *abangan* yang harus menanggung sematan yang diberikan oleh para kiai tersebut. Karena kebanyakan para *abangan* yang sangat fanatik pada kesenian tersebut (Ricklefs, 2012, pp. 79-80).

Terminologi *Abangan* sendiri pada abad ini akhirnya adalah bentuk ejekan yang ditujukan kepada orang yang berada diluar norma Islam. Untuk itu, sepanjang setelah reformasi Islam ini, kita akan melihat bagaimana seorang yang dilekatkan dalam dirinya identitas *Abangan* akan dikucilkan dan perlu untuk didisplinkan. Kemudian kita juga akan melihat bahwa *Abangan* selalu diidentikan dengan sebuah identitas kejawaan.

Bahkan, reformasi Islam di Jawa melangkah lebih jauh dari pada sekedar di kehidupan pondok pesantren¹⁵ dan sabda-sabda para Kiai. Pada abad 20, beberapa organisasi keagamaan dilahirkan oleh para kiai. Organisasi Muhammadiyah muncul lebih awal pada tahun 1912. Pendirinya tidak lain adalah seorang Kiai lulusan Mekkah yaitu, Kiai Haji Ahmad Dahlan. Organisasi ini mengklaim bahwa dirinya membawa ajaran Islam Modernis dengan beberapa pandangannya yang ortodoks dan reformis. Sementara itu tidak mau kalah, para kiai pedesaan pada tahun 1926 mendirikan organisasi mereka sendiri yaitu Nahdhatul Ulama (NU). Salah satu pendirinya bernama Kiai Haji Hasyim Asyari. Organisasi ini mengklaim dirinya sebagai kategori Islam Tradisionalis, yang jelas berlawanan dengan Modernisme.

¹⁵ Pembahasan pesantren akan lebih jauh dibahas pada bab selanjutnya.

Bagaimanapun juga organisasi tersebut hanya dapat disebut sebagai organisasi kelompok Santri. Dalam artian mereka yang mengklaim dirinya sebagai Muslim yang saleh dan mempraktikkan ajaran Islam secara sadar dan sukarela. Anggotanya kebanyakan seorang saleh dan taat lulusan pesantren. Muhammadiyah direpresentasikan sebagai organisasi kalangan santri Modern, sebaliknya NU digambarkan sebagai organisasi kalangan santri Tradisional (Ricklefs, 2012, p. 111).

Akan tetapi, perlu juga diketahui bahwa kedua organisasi ini tidak lain adalah organisasi yang dibentuk dalam rangka melanggengkan peran kiai sebagai otoritas spiritual. Tujuannya tidak lain adalah untuk menciptakan klaim-klaim ajaran mana yang dianggap sebagai yang ‘benar’ dan ‘salah’. Seperti pada 1930, Muhammadiyah memiliki misi memperbaiki praktik religius masyarakat Jawa. Sasarannya tidak lain adalah praktik religius lokal yang dianggap olehnya sebagai *bid'ah*, pemahaman baru yang tidak ada dalam hukum Islam (Ricklefs, 2012, p. 92). Secara implisit organisasi tersebut saat ini ingin menciptakan mekanisme pengawasan terhadap ajaran Islam dan melakukan disiplin kepada praktik religius masyarakat Jawa.

Seperti pada tahun 1930, lingkungan Kota Gede Yogyakarta tiba-tiba terserang wabah penyakit. Kepercayaan kerajaan pada saat itu adalah harus dilakukan ritual pengarakan pusaka untuk mengusir penyakit. Akan tetapi, ritual tersebut pada saat itu malah menjadi kontroversi. Tidak lain sebabnya adalah karena Muhammadiyah pada saat itu menentang tradisi tersebut. Kota yang kini telah didominasi oleh Muhammadiyah, menganggap yang harus dilakukan adalah mengandalkan ilmu kedokteran, sembari tetap mengimani ajaran Islam.

Orang mesti meninggalkan jalan keluar yang bersifat takhayul (Ricklefs, 2012, p. 89).

Demikian juga NU, pada tahun 1931 ia mulai memainkan perannya sebagai hakim dalam menentukan ajaran yang dianggap ‘benar’. Pada tahun tersebut muncul ajaran bernama Tijaniyah. Awal mulanya Tijaniyah selalu dihubungkan dengan ajaran Wahhabi, sebuah ajaran tarekat dari Arab Saudi. Sehingga, para syekh dari tarekat lain banyak yang menolaknya. Akan tetapi, para tokoh kiai NU justru membuat pertemuan di Cirebon untuk membahas ajaran tersebut. Hasil pertemuan tersebut menyimpulkan bahwa Tijaniyah merupakan ajaran yang baik dan sejalan dengan ajaran hukum Islam (syariah). Atas dasar ini para pengikut Tijaniyah berani mengklaim bahwa ajarannya dapat diterima. Bahkan hingga saat ini Tijaniyah dapat ditemukan di berbagai pelosok Indonesia (Ricklefs, 2012, pp. 104-105).

Walaupun beberapa kiai masih mengaggap Tijaniyah sebagai ajaran *bid'ah* dan syariahnya adalah kafir. Akan tetapi keputusan forum kiai NU lebih diakui sebagai sesuatu yang legal. Karena diputuskan melalui perundingan dari beberapa tokoh kiai besar. Kita dapat lihat, bahwa peran kiai telah benar-benar dilanggengkan dalam sebuah organisasi keagamaan yang mapan. Setiap klaimnya menjadi sangat menentukan bagaimana kehidupan spiritual orang diperlakukan didepan publik. Bahkan, penanganan-penanganan tertentu harus dilakukan.

Dengan demikian kini telah terlihat bangunan Islam pada abad 19-20. Islam dipahami sebagai ajaran yang berlandaskan Al-quran dan Hadist, serta beberapa

sunnah nabi yang menyertainya. Berbagai inovasi dalam hukum Islam dianggap sebagai sesuatu yang salah, termasuk Asketime Jawa. Pandangan ini mulai mendisplinkan ajaran agama Islam, melalui Institusi pondok pesantren dengan diikuti seorang kiai yang kini telah menjadi otoritas tertinggi kehidupan spiritual Islam di Jawa.

Hingga puncak kejayaan para kiai sebagai seorang otoritas tertinggi spiritual muncul pada masa orde baru. Ketika ia pada tahun 1975 dipersatukan menjadi Lembaga semi-pemerintah bernama, Majelis Ulama Indonesia (MUI). Sebuah lembaga yang memberi peran para ulama kiai dalam mengontrol kehidupan religius masyarakat secara legal. Lembaga yang diberi peran resmi oleh negara untuk menyatakan ajaran dianggap menyimpang. Ia berperan sebagai penentu kehidupan spiritual seorang muslim mulai dari apa yang boleh untuk dimakan, hingga kapan dan bagaimana acara keagamaan harus dilaksanakan.

MUI terbukti telah memainkan peran dalam upaya memaksakan keseragaman Islam melalui fatwa-fatwanya¹⁶. Fatwa MUI di Indonesia dipahami sebagai suatu perintah yang mengikat umat Muslim. Sudah umum melihat bahwa fatwa dari MUI dan organisasi-organisasi besar Muhammadiyah dan NU dianggap otoritatif. Sehingga seakan-akan memiliki kekuatan hukum sendiri, padahal tidak demikian (Ricklefs, 2012, p. 467).

Pada 1980, proyek kerja MUI mulai tampak. Forum yang berisikan kiai dari dua organisasi keagamaan besar tersebut mengeluarkan fatwa pertamanya. Ia menyatakan bahwa ajaran Ahmadiyah adalah sesat. Karena banyak ajaran

¹⁶ Fatwa dalam bahasa arab diartikan sebagai nasihat, jawaban atau pendapat. Dalam Islam fatwa diartikan sebagai sebuah tafsiran pada suatu masalah yang berhubungan dengan hubungan Islam.

Ahmadiyah yang dianggap sebagai suatu perilaku *bid'ah* (Ricklefs, 2012, p. 514). Bahkan, fatwa tersebut sempat dikeluarkan kembali pada tahun 2005 dan merekomendasikan pemerintah untuk membuat larangan pada ajaran tersebut.

Dengan demikian kita mengetahui bahwa kiai telah mencapai pencapaian puncaknya sebagai otoritas tertinggi kehidupan spiritual seorang muslim. Dengan diberikannya tugas dalam lembaga MUI menjadi hakim untuk menentukan kelegalan sebuah ajaran Islam untuk dijalankan di Indonesia. Sekali lagi ia menentukan bagaimana kehidupan spiritual seorang diperlakukan didepan publik. Lebih jauh bagaimanapun harus diterima bahwa setiap fatwa MUI menghasilkan pengawasan kehidupan spiritual hingga tingkat terkecil yaitu keluarga.

Inilah puncak dimana pengetahuan Islam di Jawa bergeser. Ia berubah menjadi Islam yang lebih ortodoks. Sebagaimana diikuti dengan mekanisme-mekanisme institusi, aktor hingga sasaran disiplinnya. Sehingga kini Jawa diterjemahkan dalam bingkai Islam. Bagimanapun setiap konsep Islam yang dipahami setiap masa akan melahirkan mekanisme pengawasan dan disiplin yang berbeda. Sehingga ia juga ditentukan kuasa-pengetahuan yang berkembang.

Perbedaan mencolok yang terjadi dalam pengetahuan Islam di Jawa memberikan kita sebuah gambaran besar tentang hubungan pengetahuan dengan pengawasan dan pengendalian. Ia diformulasikan sejauh realitas masyarakat dikategorisasikan. Sebagaimana bentuk pengetahuan yang

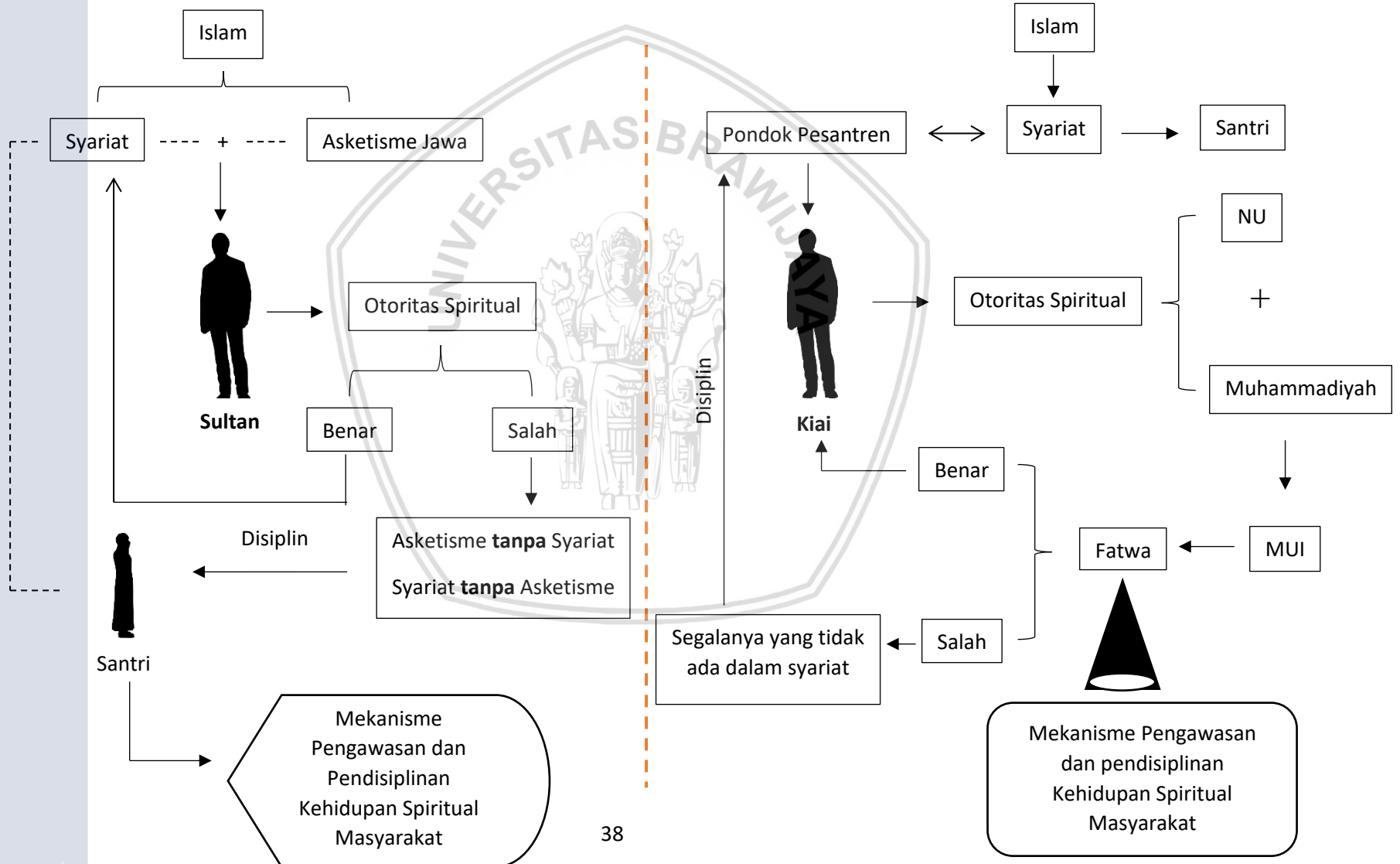
diorgansir dalam upaya menciptakan relasi-relasi yang rumit dan untuk itu harus dibongkar.



Abad 16-18

Bagan Genealogi Islam di Jawa

Abad 19-21



4.3 Masyarakat Islam dan Masyarakat Tengger

Dalam penelitian ini terdapat enam informan yang telah menceritakan bagaimana Islamisasi dilakukan, terutama pada masyarakat Tengger di Desa Gubugklakah. Keenam informan tersebut dipilih berdasarkan kriteria yang telah dituliskan pada bab III sebelumnya oleh peneliti. Keenam informan tersebut adalah Pak JM, Pak SK, Pak DM, Pak MK, Pak PD, dan Pak PM.

Pak JM ialah masyarakat pendatang yang sudah lama menetap di Gubugklakah. Beliau merupakan seorang santri lulusan pesantren dari daerah Jawa tengah. Pria paruh baya ini, saat ini berumur sekitar 70an. Beliau menetap di Gubugklakah sejak tahun 1967, setelah beliau menikahi istrinya yang bertempat tinggal di Gubugklakah. Beliau menceritakan bahwa pada awal kepindahannya ke Gubugklakah, masyarakat mayoritas masih beragama *Budho*¹⁷. Walaupun sudah ada beberapa masyarakat di bagian bawah yang beragama Islam.

Dengan latar belakangnya yang lulusan pesantren, beliau mencoba memulai untuk melakukan dakwah ajaran Islam pada masyarakat Tengger di Gubugklakah. Pada saat itu beliau menceritakan bahwa ia tidak sendirian. Ia ditemani oleh beberapa temannya dari Cirebon, Jombang dan Jawa Tengah. Selain itu, beliau juga menggandeng kepala Desa saat itu untuk menyebarkan nilai Islam di Gubugklakah. Bahkan hingga setelah masyarakat Tengger di Gubugklakah secara keseluruhan Islam, tidak menyurutkan semangat beliau untuk berdakwah pada masyarakat Tengger lainnya.

¹⁷ *Budho* dan *Budha* sangat berbeda bagi masyarakat tengger, karna itulah untuk memahami orang lain biasanya masyarakat tengger lebih suka menyebut agamanya sebagai agama tengger.

Beliau mulai berdakwah ke Desa Ngadas dan *Njarak Ijo*, sebagaimana sebelumnya kedua Desa tersebut sangat menolak ajaran Islam. Pada awal-awal beliau banyak mendapat perlawanan. Hingga saat ini, Pak JM telah berhasil membangunkan masjid di Desa Ngadas. Dimana setelahnya, beliau menugaskan anaknya untuk menetap menjadi ta'mir masjid dan meneruskan menyebarkan nilai Islam. Dan saat ini sudah beberapa masyarakat Tengger di Ngadas telah memeluk Islam.

Selain Pak JM, ada juga Pak SK. Pak SK juga merupakan masyarakat pendatang seperti Pak JM. Beliau juga merupakan lulusan pesantren Kyai Mukhtar dari Ngijo Karangploso Malang. Beliau saat ini sudah berumur sekitar 60an. Berbeda dengan Pak JM, Pak SK pindah bukan karna menikah, tetapi memang diberi tugas oleh ustadnya Kyai Mukhtar untuk berdakwah di Gubugklakah. Karna waktu itu sudah ada teman Kyai Mukhtar yang lebih dahulu berdakwah di Gubugklakah yaitu Mbah Amat dari Jombang.

Pada awalnya, Pak SK memanfaatkan peluang dari sisi Pendidikan. Karna pada waktu itu belum ada sekolah. Dari sinilah Pak SK memulai dakwahnya, beliau mendapatkan dana dari Kyai-nya untuk membangun sekolah MI (Madrasah Ibtidaiyah), yaitu sekolah dengan sistem Islam Pondok. Setelah itu beliau, mengajak murid pendakwah Islam pendahulu di Gubugklakah untuk menjadi pengaja di MI tersebut. Setelah itu Pak SK juga mulai melakukan dakwah ke masyarakat Tengger lainnya. Dari situlah Pak SK mulai bekerja sama dengan Pak JM.

Pak SK serta Pak JM mulai menginisiasi untuk membangun *langgar* (musholah) di Gubugklakah. Tidak tanggung-tanggung, mereka menggandeng kepala Desa untuk membangun *langgar* di beberapa titik sekaligus. Akhirnya terbangunlah *langgar* di lima titik, yaitu di kompleks Pak Misluyo, Pak Buang, Pak Mispu, Pak Sampuri, dan Pak Ikhsan. Dari *langgar* tersebutlah dakwah mereka semakin lancar, di tengah masyarakat *Budho* Tengger.

Tidak hanya itu Pak SK adalah salah satu orang yang berani untuk melakukan Islamisasi pada tradisi Tengger. Beliau pernah bekerja sama dengan kepala Desa Islam pertama waktu itu yaitu H. Mansur untuk memasukan nilai-nilai Islam pada tradisi Tengger. Hingga, beliau sempat berkonflik dengan beberapa Dukun adat masyarakat Tengger. Tetapi konflik tersebut tidak berlarut-larut, karena berhasil direkonsiliasi oleh kepala Desa. Sampai saat ini Pak SK masih aktif mengajar *ngaji* ke anak-anak di Desa Gubugklakah.

Selanjutnya juga ada Pak DM. Pak DM ini ialah adik bungsu dari kepala Desa Islam pertama di Gubugklakah yaitu bapak alm H. Mansur. Walaupun Islam, pak H. Mansur ini adalah warga asli Gubugklakah. Beliau juga merupakan keturunan masyarakat Tengger. Tetapi memang beliau sering bergaul dengan masyarakat di daerah bawah yang mayoritas Islam. Dari sinilah beliau mulai belajar Islam dan berpindah keyakinan menjadi Islam.

Maka dari itu pada masa kepemimpinan H. Mansur, Islamisasi sangat gencar dilakukan. Ini juga terbantu dengan masa jabatan H. Mansur yang sangat lama yaitu dari tahun 1967 hingga 1990. Pada tahun-tahun itulah Islam sangat berkembang drastis pada masyarakat Tengger di Desa Gubugklakah. Beliau

sering mengundang masyarakat bawah untuk berdakwah dan mengisi Pendidikan Islam di *Langgar*. Bahkan diakhir masa kepemimpinannya, H. Mansur langsung membangun pondok pesantren pertama di Desa Gubugklakah yang bernama Darusaadah. Tidak tanggung-tanggung beliau juga mendatangkan pengasuh bernama Ustad Jasanudin, yaitu seorang ustad berdomisili Malang yang merupakan lulusan pondok pesantren dari Yaman.

Selain itu, Pak H. Mansur juga merupakan orang yang merintis pertanian apel di Desa Gubugklakah. Beliau membawa bibit apel tersebut dari kota Batu, yang kemudian beliau bagikan ke seluruh masyarakat Gubugklakah. Dari pertanian apel inilah kemudian perekonomian masyarakat Gubugklakah mulai meningkat pesat. Itulah mengapa hingga saat ini pak H. Mansur dianggap sangat berjasa oleh kebanyakan masyarakat Gubugklakah.

Setelah itu Pak MK, beliau merupakan kepala dusun saat ini Desa Gubugklakah. Beliau saat ini berumur sekitar 60 tahunan. Beliau salah satu orang yang mengetahui sejarah Desa Gubugklakah. Selain itu, beliau juga salah satu orang yang ter-Islamisasi. Karna beliau menceritakan bahwa alm. Ayahnya merupakan orang yang beragama Tengger. Beliau masuk Islam pada saat kecil, karena sering diajak mengaji di *langar* oleh pak H. Mansur.

Selain itu Pak MK juga salah satu orang yang mengetahui secara langsung tragedi 1965. Dimana tragedi tersebut sangat membekas bagi masyarakat Tengger di daerah atas. Pak MK yang ketika itu masih berumur 10 tahun menyaksikan pembantaian yang sangat keji yang dilakukan oleh aparat TNI.

Dari tragedi itulah beliau juga menceritakan dampak terhadap perkembangan Islam dan menurunnya kegiatan tradisi.

Begitu juga Pak PD, beliau merupakan pria paruh baya berumur sekitar 70an yang saat ini menjadi kepala adat (Dukun adat). Beliau meneruskan ayahnya yang juga Dukun adat pada waktu itu. Tetapi berbeda dengan ayahnya, beliau beragama Islam. Karena seperti Pak MK, sejak kecil beliau sering ikut mengaji dan bermain di kompleks *Langgar*. Bahkan dari seluruh Dukun adat yang berada di kawasan Suku Tengger saat ini, hanya beliau yang beragama Islam. Tetapi walau begitu, Pak PD tetap menjalankan seluruh tradisi *Tengger* walaupun sendirian. Karna hanya itu amanat dari ayah beliau.

Pak PD juga mempunyai seorang asisten atau wakil Dukun adat bernama Pak PM. Pak PM juga merupakan pria paruh baya yang sudah berumur sekitan 70an. Berbeda dengan Pak PD yang sudah berada di lingkungan Islam sejak kecil, Pak PM merupakan pindahan dari Desa Ngadas. Beliau pindah ke Desa Gubugklakah pada tahun 1970, ketika beliau menikah dengan istrinya yang merupakan warga Desa Gubugklakah.

Beliau menceritakan bahwa kepindahannya ke agama Islam sejak beliau menetap di Gubugklakah. Tetapi, Beliau juga mengatakan bahwa ia pindah agama karena terpaksa. Karna pada waktu itu beliau hanya mengikuti mayoritas dan kepala Desa. Beliau menceritakan bahwa ia berpindah agama karena ada sebuah tekanan.



BAB 5

HASIL DAN PEMBAHASAN

5.1 Islamisasi Masyarakat Tengger di Gubugklakah.

5.1.1 Meleburnya Identitas Sosio-Religius dan Identitas Politik.

Islamisasi masyarakat Tengger di Gubugklakah berada ditengah kondisi sosio-politik Indonesia yang tidak stabil. Ia berada ditengah terbelahnya masyarakat Jawa menjadi dua kalangan, Santri dan Abangan. Sialnya alih-alih ketegangan dua kalangan tersebut diredam, identitas tersebut malah dihubungkan dengan sebuah identitas politik. Ini berawal dari proyek politisasi para santri pada masa pendudukan Jepang.

Pertengahan 1943 – 1945, Jepang mengadakan kursus indoktrinasi politik bagi para kiai di Jakarta. Lebih dari seribu kiai mengikuti kursus yang dilaksanakan hampir 1,5 tahun tersebut. Beberapa kiai yang hadir kebanyakan merupakan lulusan Mekkah atau Kairo. Hampir 40 persen yang hadir adalah dari kalangan kiai NU dan sekitar 12 persen lainnya dari kalangan Muhammadiyah. Kursus tersebut meliputi pelatihan para kiai mengenai sejarah dan perpolitikan Jepang, termasuk justifikasi perang melawan kolonial Barat. Bahkan, Jepang juga mengajarkan para kiai tentang nasionalisme. Sebuah indoktrinasi tentang pentingnya mempertahankan ibu pertiwi (Ricklefs, 2012, pp. 124-125).

Dengan demikian, politisasi para kiai menyebabkan meleburnya permusuhan antara kaum santri dan abangan. Puncaknya hingga

terpolitisasi lebih lanjut dan memunculkan partai politik berdasarkan garis sosio-religius masyarakat Jawa. Partai tersebut sebagai berikut :

- Masyumi : Sebuah partai gabungan antara santri Modernis dan Tradisionalis. Ketertarikan terbesar pada partai ini adalah kaum santri Tradisional pedesaan pengikut NU.
- Pesindo : Milisi pemuda abangan yang berhalauan kiri.
- Partai Sosialis : Berhalauan kiri dan abangan, tetapi tidak berafiliasi dengan PKI.
- PKI : Warga Desa abangan dan kaum ploretariat perkotaan.
- PNI : Priayi birokrat dan juga para pengikut dari kalangan abangan.

Kondisi kalangan abangan yang berada dibawah garis kemiskinan dan pendidikan yang rendah menyebabkan mereka lebih merapat pada golongan kiri. Mereka semua tertarik dengan visi dan semangat partai kiri yang mengedepankan revolusi pada kaum proletar (buruh dan petani miskin). Puncaknya tahun 1948 menjadi ketegangan antara golongan kiri vs Islam paling radikal. Pada bulan September, percobaan revolusi dilakukan dengan melakukan perebutan kekuasaan secara separatis. Sayangnya mereka mengalami kegagalan, Muso pemimpin mereka tewas tertembak dan Amir Sjarifudin ditangkap dan dibunuh (Ricklefs, 2012, p. 137).

Akan tetapi berbeda dengan di Ngawi, kaum petani yang dipimpin oleh Komunis melakukan perebutan lahan secara sepihak. Tanah kaum petani kaya dan harta-benda pesantren dan umat muslim yang kaya juga menjadi sasaran pengambilalihan. Hingga terjadi sebuah pembantaian

besar-besaran kepada kiai, umat Islam (para santri), kaum nasionalis dan pamong praja yang anti-Komunis. Diantaranya korbannya adalah KH Dimiyati ketua Masyumi sektor Ngawi dan Suwandi, pemimpin Muhammadiyah setempat. Hal serupa juga dilakukan secara bersamaan di Magetan, Ponorogo, Pacitan, Trenggalek, Ngawi, Purwantoro, Sukoharjo, Wonogiri, Blora, Pati, Cepu, Kudus, Pasuruan dan kota-kota lain (Ricklefs, 2012, pp. 143-143).

Setelah tragedi tersebut, mulai muncul sentimen besar dari kalangan kaum santri pada kalangan abangan, yang belakangan dikaitkan dengan PKI. Mulai muncul wacana aksi balas dendam dari kalangan santri. Mereka tidak lain digawangi oleh Hizbullah dan Sabillah, sebuah gerakan aktivis Muslim militan. Tidak hanya diam, presiden Sukarno juga menyerukan agar tidak mengakui pemerintahan pemberontak bergaya Uni Soviet. Dengan segera juga Tentara Indonesia melaksanakan gerakan anti-PKI di seluruh pelosok Jawa, setelah terjadi pemberontakan tersebut.

Di Pasuruan, penetrasi dari gerakan-gerakan tersebut sangat terasa. Terutama di daerah pegunungan Tengger, perpecahan antara wilayah atas dan bawah melambangkan secara empiris bagaimana masyarakat Jawa yang terbelah berdasar garis sosio-religius. Golongan bawah sering dimasukkan pada kalangan Muslim yang menjadi basis kuat NU, yang kini telah berubah menjadi partai.¹ Sedangkan golongan atas, didominasi oleh

¹ Pada periode parlementer, kelompok santri terpecah menjadi dua partai. Masyumi saat ini telah menjadi partai para santri Modernis, sedangkan kalangan santri Tradisionalis memilih untuk menjadikan NU sebagai partai pada tahun 1952.

para kejawen yang sering menjadi basis kuat PNI dan PKI (Hefner, 1990, p. 322).

Puncaknya adalah saat menjelang pemilu pertama pada tahun 1955. Partai yang bersaing kini hanya berjumlah 4 yaitu, Masyumi, NU, PNI dan PKI. Akan tetapi, bagaimanapun peminatnya masih dihubungkan dengan garis sosio-religius. Masyumi dan NU menjadi partai seorang santri atau Muslim ortodoks, sedangkan PNI dan PKI menjadi partai seorang abangan atau para kejawen. Sayangnya, kampanye berlangsung menggunakan isu-isu agama. Masyumi menyerang pengikut kaum komunis sebagai orang ateis, sedangkan NU menuduhnya sebagai partai anti-Islam (Hefner, 1990, p. 335).

Wacana yang dimunculkan oleh Masyumi dan NU terbukti dipercayai sebagai kebenaran oleh para Muslim ortodoks. Tahun 1965, pertumpahan darah pecah di daerah pegunungan Tengger. Beberapa kiai radikal mulai meminta praktik-praktik ritual di daerah atas dihentikan. Beberapa aktivis muslim menyerbu salah satu tempat paling dihormati, tempat pemujaan para kaum kejawen. Orang-orang militan memasuki tempat keramat dan menghancurkan patung-patung Hindu kuno, yang kemudian dibuangnya ke sungai (Hefner, 1990, p. 331).

Sejak saat itu, pembantaian tidak lagi didasarkan pada identitas politik. Akan tetapi didasarkan pada kegiatan dan praktik religius yang dijalankan. Setiap terdapat praktik kejawen, dipahami sebagai tempat berkembangnya golongan kiri. Dampak tersebut sangat dirasakan oleh

masyarakat Tengger, yang dalam kepercayaanya diajarkan beberapa praktik mistis. Demikian di Gubugklakah, pembantaian terjadi yang dipimpin oleh beberapa kalangan NU dan didukung beberapa militer dari daerah bawah.

“Pada saat itu, saya disini merah (PKI) mas. Tapi sejak kejadian penyerangan tidak lagi. Soalnya saya kasihan sama mereka yang tidak salah. Dulu penyerangan disini tidak ditanya dulu kamu merah apa bukan ? jadi pokoknya ikut ke *dhanyang* ya malemnya dijemput. Pagi gak ada udah. Orang yang ke *dhanyang* itu gak mesti merah, ada juga yang agak merah (PNI)” (PD, 2018).

Apa yang telah disampaikan Pak PD memberikan gambaran bagaimana wacana identitas sosio-religius telah dilebur dengan identitas politik pada saat itu. Hal itu berdampak kepada orang yang mengikuti praktik kejawen tetapi bukanlah pendukung PKI. Lebih dari itu, Pak MK juga menceritakan bagaimana temannya yang menyaksikan langsung pembantian kepada kelompok Kejawen yang dianggap sebagai PKI. Ia menceritakan :

“Lah pernah ya saudara pas waktu kamling itu ada tentara 4 disuruh membantu buat lobang 2 jam udah buat akhirnya selang 15 menit datang truk itu isinya orang semua. Katanya bawa orangnya itu jumlahnya 24 an tapi di jempolnya udah digandeng (borgol), orangnya beberapa katanya juga pakai *udeng* khas Tengger, kayak orang baru jalanin ritual gitu. Terus disitu itu kan lobangnya kotak, orang itu di suruh melingkar terus masukan ke lubang itu cuma satu di dorong ke lobang, ya semuanya ikut masuk a. Sudah ada di lobang langsung di tembak semua, langsung di brondong. Itu pagi hari sangking kurang dalam, pagi hari itu kakinya masih ada yg di atas, sama sepatu. Jadi gak ikut terpendam kurang dalam. Jadi Desa yg buat kerja bakti buat *nguruk* lagi. Jadi itu masih hidup waktu dimasukin lubang, terus di tembak dari atas” (MK, 2018).

Cerita Pak MK menjelaskan bagaimana militer juga mempunyai peran dalam pembantai tersebut. Kemudian juga menjelaskan kriteria korban pembantaian. Ia menjelaskan beberapa korban terlihat seperti telah

menjalankan ritual. Karena mereka memakai *udeng* (ikat kepala) khas Tengger yang biasa dipakai saat menjalankan ritual. Sebagaimana praktik tersebut dipahami sebagai praktik para Kejawen yang anti-Islam dan tentunya juga pasti dipahami sebagai penDukung PKI.

Disini kita harus memahami bahwa aparat juga merupakan fitur struktural yang mencirikan mekanisme disiplin dalam masyarakat modern. Karena dalam masyarakat modern mekanisme disiplin juga dilegalkan dalam tataran negara. Salah satunya ialah hukum formal (Foucault, 1995, p. 282). Sehingga bagaimapun peran militer dalam tragedi genosida ialah sebagai bentuk dalam upaya pendisiplinan ideologi. Sebagaimana hal tersebut juga tercantum dalam hukum formil.

Dikalangan para santri di beberapa pesantren mulai diajarkan mengenai konsep Jihad (Perang Suci) pada tahun itu, tidak lain tujuannya adalah untuk melawan orang-orang yang dianggap anti-Islam. Kebanyakan pesantren dari Jawa Tengah dan Jawa Timur yang mulai mengajarkan hal tersebut, seperti Tebuireng, Tambakberas, Denanyar, Petenrengon, Lirboyo, Jampres, Bendo, Jamsaren, Tegalreja, Krapyak dan beberapa pesantren lainnya (Ricklefs, 2012, p. 146).

Akan tetapi, dalam beberapa kejadian orang – orang kejawen ini tidak ambil diam, mereka juga mengambil momen untuk melakukan sedikit perlawanan. Karena bagaimanapun kehidupan sosial mereka sedang mengalami ancaman. Seperti halnya para kaum kejawen, perlawanan mereka sering kali menggunakan kekuatan supranatural. Hal

tersebut pernah dialami oleh teman Pak SK, yang merupakan seorang santri fanatis dari kalangan NU.

“Teman saya yang namanya Pak KH, itu hampir semaput, sana Dukun sana Dukun ngelirik gini terus diginiin (menggerakkan tangan dari jauh) terus semaput. Jadi dia ya cari kesempatan, bicaranya itu ngritik dikit sudah dihantem langsung gitu itu pernah jadi ya” (SK, 2018).

Cerita Pak SK secara implisit juga menunjukkan bahwa para santri dari kalangan NU juga mendapatkan perlawanan supranatural. Ini diakibatkan karena santri tersebut melakukan kritik kepada ajaran para Dukun (julukan kepala adat Tengger). Kondisi ini juga membuktikan bahwa penumpasan pengikut Kejawan juga membawa misi proyek islamisasi terhadap masyarakat Tengger.

Komunitas Tengger di pasuruan juga mengalami hal yang sama. Ansor, organisasi kepemudaan NU dilaporkan sebagai kelompok yang berada di garda terdepan dalam pembantaian tersebut. Sedangkan Muhammadiyah juga mendukungnya dengan mengeluarkan fatwa bahwa pembasmian terhadap PKI merupakan tugas suci. Sehingga seketika pembantaian tersebut dilakukan secara massif oleh beberapa kalangan santri (Hefner, 1990, pp. 348-349).

Di komunitas Tengger di Malang, pembantaian tersebut lebih banyak terjadi terutama di daerah Ngadas dan Gubugklakah lereng atas.² Bagaimanapun Ngadas dan Gubugklakah lereng atas merupakan daerah dengan mayoritas agama *Budho*. Sebagaimana mereka secara rutin

² Perlu diketahui bahwa Gubugklakah dahulu terbagi menjadi 2 dusun, yaitu lereng atas yang diberi nama Kertoasri dan bagian bawah yang diberi nama Kertoayu. Akan tetapi saat ini sudah menyatu menjadi satu.

melakukan praktik-praktik mistis. Sehingga banyak dari mereka yang melarikan diri turun daerah bawah untuk mencari perlindungan. Penyebabnya tidak lain adalah merek dianggap sebagai komunitas penDukung PKI dan anti-Islam. Salah satu yang berhasil melarikan diri dari daerah Ngadas ke Gubugklakah daerah lereng bawah adalah Pak PM yang saat ini menjadi seorang *legen* (asisten Dukun). Beliau menceritakan :

“Kalo 65 Saya kan termasuk yang lari waktu itu. saya kan sudah ngomong bahwa saya aslinya Ngadas. Saya ke bawah sini waktu itu lari soalnya ada rame-rame (G30S) itu. tapi akhirnya ya dapet jodoh disini dan hidup disini. sejak kejadian itu, saya disini ngikuti apa kata aparat. Ya supaya aman ae” (PM, 2018).

Cerita Pak PM tersebut menggambarkan bagaimana ketakutan ketika terjadi pembantaian penDukung PKI yang diidentikan kepada masyarakat Kejawen. Sehingga masyarakat Tengger harus menanggung dampaknya. Beberapa kalangan Suku Tengger harus rela berlundung ke daerah bawah, sebagaimana merupakan daerah para santri. Tujuannya tidak lain adalah agar selamat dari razia besar-besaran terhadap penDukung PKI.

5.1.2 Proyek Islamisasi dan Berpindahnya Para Roh Kultus.

Hari – hari penuh ketegangan sudah mulai meredah, beberapa masyarakat sudah mulai beraktifitas. Akan tetapi ketakuan masih membayangi masyarakat Tengger di daerah lereng atas Gubugklakah. Disinilah proyek Islamisasi mulai diterapkan, para santri dari lereng bawah memanfaatkan ketakutan psikologis masyarakat Tengger. Beberapa diantara mereka mulai naik dan mengajarkan beberapa ajaran Islam

ortodoks. Karena bagaimanapun saat ini masyarakat Tengger mulai sedikit was-was untuk melaksanakan praktik ritual.

Pada tahun 1970 mulai berdatangan santri dari kalangan bawah mulai dengan misi Islamisasi. Beberapa diantara santri tersebut masih hidup hingga saat ini. Mereka menceritakan bagaimana ia mulai mengajarkan ajarannya. Salah satunya ialah Pak SK seorang santri muda yang baru saja menyelesaikan pendidikannya di pesantren daerah Karangploso Malang. Ia datang ke daerah Tengger diperintahkan oleh kiai-nya untuk berdakwah Islam. Ia dititipkan kepada seorang santri teman kiainya.

“...disuruh bantu kiai terus akhir itu jadi diajak kiai kesini, (Diberi tau) kamu makan ga makan apa-apa kata Haji sini. Jadi saya itu belum pamitan ke orang tua kesini waktu itu pas puasa saya pulang minta izin orang tua minta pamit gitu asalnya... bagaimana saya itu disuruh kiai saya, orang Budha kalau sudah Islam nanti ngalah-ngalahin orang santri, dirangkul aja gimana kamu caranya baik...” (SK, 2018).

Semangat Islamisasi yang dibawa oleh para santri mempunyai sebuah optimisme yang sangat kuat. Ini juga tidak lepas dari motivasi para kiai. Mereka mempunyai keyakinan bahwa nantinya ketika pengikut *Budho* menjadi Islam akan memiliki ketakwaan melebihi santri. Keyakinan tersebut yang dipegang oleh para santri untuk berdakwah mengajarkan ajaran Islam di Tengger. Sehingga mereka mampu bertahan walaupun dengan menggantungkan hidup pada teman kiainya.

Disisi lain, dilaporkan oleh Hefner bahwa NU memang memiliki strategi yang non-konfrontatif. Ia memilih untuk tidak melawan pemerintah. Tetapi disisi lain, NU lebih memanfaatkan hubungan dari para kiai-kiai di

pedesaan untuk melakukan penyebaran ajarannya. Beberapa santri dikirim ke daerah terpencil bahkan yang belum tersentuh Islam. Kemudian mereka mengorganisasikan kegiatan keagamaan, seperti pengajian dan lainnya (Hefner, 1990, p. 325).

Begitu pula di Gubugklakah, beberapa santri yang melakukan Islamisasi yang masih tersisa hingga hari ini, ia mengakui bahwa dirinya dari kalangan NU. Seperti salah satunya Pak JM, Pak SK dan Pak DM. Sehingga hingga saat ini dapat dikatakan bahwa muslim di Gubugklakah merupakan seorang muslim tradisional dari kalangan NU.

Bagaimanapun pada tahun 1970 proses Islamisasi berlangsung sangat lancar. Ini dikarenakan beberapa masyarakat Tengger masih mengalami trauma untuk menjalankan praktik ritual mereka. Dengan memanfaatkan ini, ajakan mengaji lebih banyak digaungkan. Memori ini masih teniang di kepala Pak PD, seorang anak dari Dukun Tengger. Ketika ia diarahkan bapaknya untuk mengikuti Islam demi keselamatannya.

“Ya waktu itu saya mulai disuruh ikut ngaji sama bapak. Soalnya takut ada apa-apa sama saya. Ya waktu itu masih kecil pokoknya ikut aja. Seng penting aman. Tapi waktu udah agak lama waktu usia muda saya juga diajari ilmu-ilmunya bapak. Walaupun juga diem-diem. Soalnya ya siapa lagi yang meneruskan, kan saya anaknya” (PD, 2018).

Kondisi yang masih ‘panas-dingin’ menimbulkan ketakutan tersendiri bagi beberapa keluarga kalangan Tengger. Mereka lebih memilih untuk koorporatif dengan ajakan para Santri. Tujuannya tidak lain hanyalah untuk mendapatkan perlindungan dan keselamatan dari beberapa ancaman. Lebih dari itu beberapa diantaranya hingga rela menanggalkan

praktik ritualisme dengan menggantinya dengan kegiatan yang lebih Islami. Walaupun pernyataan Pak PD juga menggambarkan bahwa sesekali ia juga tetap resisten, dengan memproduksi pengetahuan Tengger secara diam-diam.

Berbeda dengan para santri yang justru merasa sangat bangga telah berhasil mengajak seorang anak Dukun adat mengikuti kegiatan Islam. Walaupun mereka tidak tahu apa tujuan sebenarnya. Akan tetapi berhasil merangkulnya menjadi Islam seperti sebuah pencapaian besar untuk memulai revolusi Agama di Gubugklakah.³ Karena bagaimanapun ia adalah anak orang yang berpengaruh di Gubugklakah. Sehingga menjadikannya sebagai muslim juga akan memiliki pengaruh yang besar terhadap masa depan Islam di Gubugklakah.

Disini islamisasi yang dilakukan dengan santri, sangat dibantu dengan situasi yang ada. Karena terlihat mereka memanfaatkan dengan mengembangkan mekanisme memori ketakutan. Sebagaimana mekanisme pendisiplinan juga dapat dilakukan dengan memori menghantui 'penularan', tentang wabah, pemberontakan, kejahatan, gelandangan, desersi, dll (Foucault, 1995, p. 198). Sehingga inilah yang membuat pendisiplinan Islam terhadap masyarakat Tengger terjadi lebih mudah.

Beberapa kegiatan Islami yang mulai dirintis oleh para santri di Gubugklakah masih sangat lekat dengan ajaran yang sudah mereka peroleh dari pondok pesantren. Seperti kegiatan manakib, tahlil, *srakalan* kuno,

³ Wawancara Pak SK.

yasinan hingga perayaan tahun baru Islam.⁴ Dari semua kegiatan Islam yang dirintis juga terlihat bahwa mereka adalah seorang santri tradisional. Beberapa dari mereka juga mengatakan bahwa mereka adalah kalangan NU. Ini sekaligus membuktikan pernyataan Hefner, bahwa NU telah memanfaatkan hubungan pertalian para kiai antar pedesaan untuk menyebarkan ajaran.

Akan tetapi mereka orang tua yang tidak suka dengan kegiatan Islami lebih memilih untuk tidak melakukan apapun. Bahkan mereka juga tidak melakukan praktik ritualisme. Karena disaat yang sama mereka masih merasa dilema untuk pergi ke *Dhanyang*, sebagaimana mereka takut terhadap operasi para santri dan militer.

“Kalo saya memang sengaja gak ikut ngaji, yasinan sama apa itulah, tapi saya juga sudah gak pergi ke *dhanyang*. Lah gimana mau pergi ke pedanyangan taruhannya nyawa. Pak Dukun dulu waktu mau Unan-unan ditanyai kayak kamu gini tapi polisi. Jadi takut sampai lari kesini tidur di rumahku 2 malam. Jadi takut Jawabnya ga berani jadi kalau saya ga bisa nJawab tak anter kan ke pusat” (PM, 2018).

Cerita dari Pak PM menggambarkan bagaimana ketakutan untuk melakukan ritualisme pada saat itu. Bahkan, ia menceritakan Dukun adat yang sempat diinterogasi oleh seorang polisi. Sampai ia lari dan bersembunyi di rumah Pak PM. Memang pada saat itu militer masih sering berpatroli ke Desa untuk mencari orang-orang yang dianggap PKI.⁵ Karena bagaimanapun ini telah memasuki masa kepemimpinan orde baru. Dimana sentiment anti-PKI diproduksi dengan sangat massif.

⁴ Wawancara Pak JM, Pak MK dan Pak SK.

⁵ Wawancara Pak MK.

Dengan demikian segala macam tempat pemujaan telah menjadi sepi. Para orang tua pengikut praktik ritual tersebut lebih memilih diam dirumah. Sebaliknya anak-anak mereka justru semakin sering pergi ke Mushollah. Perlahan mereka mulai dituntun melafalkan syahadat, belajar doa wudhu, hingga belajar tata cara sholat.⁶ Inilah awal dimana roh kultus berpindah dari tempat keramat ke bangunan-bangunan Islam. Kegiatan Islam mulai sangat ramai dan terlihat sangat berkembang. Beberapa santri mulai rutin untuk mengajar naik ke lereng atas.

Selain itu, kepasifan Pak PM juga membuktikan bahwa bagaimanapun resistensi kuasa selalu dalam cengkaman kekuasaan. Sehingga resistensi hanya bersifat partikular. Seperti yang dilakukan oleh paka PM adalah wujud dari resistensi yang bersifat sangat partikular. Sifatnya yang memilih pasif terhadap ajaran Islam merupakan wujud bahwa ia berada dalam sebuah cengkaman kekuasaan yang sangat hebat.

Pesimisme kalangan Tengger terhadap cengkaman kekuasaan justru menjadikan misi Islamisasi menjadi semakin mudah. Kekuasaan semakin menyebar di kalangan masyarakat. Hingga puncaknya saat memori ketakutan diproduksi sedemikian rupa pada masa kepemimpinan Desa dipegang oleh seorang mantan *Budho*, yang kini telah menjadi santri ortodok yang sangat taat. Sehingga membuat proyek Islamisasi berubah dan dikontrol langsung oleh seorang kepala Desa tersebut.

⁶ Wawancara Pak JM.

5.2 Mendisplinkan Masyarakat Tengger.

5.2.1 Sistem Kepengaturan.

Islamisasi terhadap masyarakat Tengger Gubugklakah berada dalam cengkraman model kekuasaan yang oleh Michel Foucault disebut “kepengaturan”.⁷ Konsep tersebut dijelaskan oleh Foucault sebagai sebuah mekanisme kuasa dalam mengendalikan atau mengarahkan perilaku dalam hubungannya dengan sosial, budaya, ekonomi, religi hingga politik. Cakupannya bisa beragam mulai dari rumah tangga, institusi, provinsi, hingga negara. Tujuannya untuk mencapai sebuah keselamatan dan sebuah perlindungan yang didasarkan dengan kepentingan masyarakat umum (Foucault, 2009, pp. 88-89).

Di Gubugklakah praktik kuasa model sistem kepengaturan ini muncul sejak dipimpin oleh seorang santri, Haji Mansur. Tujuannya untuk menciptakan sebuah masyarakat yang lebih Islami. Kegiatan Islam yang pertama ia adakan adalah peringatan tahun baru Islam 1 Muharam. Ia mengadakan sebuah pengajian besar dan mengundang kiai sebagai pengisinya. Ia mengajak seluruh masyarakat untuk hadir, walaupun saat itu masyarakat masih banyak yang beragama *Budho*. Akan tetapi, karena ini

⁷ Foucault menyebutnya sebagai *Governmentality*. Sehingga, sebenarnya secara harfiah diterjemahkan dalam bahasa Indonesia sebagai pemerintahan. Akan tetapi dalam pembahasannya, *Governmentality* dimaksudkan Foucault adalah *to govern* yang berarti mengatur, mengendalikan atau mengarahkan perilaku. Sebagaimana merujuk langsung pada perkuliahan Foucault pada 1 februari 1978 dan 8 Februari 1978 dalam Michel Foucault. (2009). *Security, Territory, Population : lecture at the College de France 1977-1978*. New York : Palgrave McMillan. Hal : 89-134. Tania Murray li (2012) juga memakainya dengan terjemahan sebagai “kepengaturan”.

adalah perintah kepala Desa, maka masyarakat antusias untuk hadir.⁸ Bahkan, hingga saat ini kegiatan tersebut rutin dilakukan oleh kantor Desa.

Kemudian juga setelah itu ia mulai berusaha mengendalikan perilaku anak-anak untuk melakukan kegiatan Islami. Usahnya diawali dengan membangun *Langgar* (Mushollah) dan kemudian memanggil beberapa santri dari bawah untuk mengajarkan ilmu tentang Islam.

“bangun mushollah ya di (komplek) pak MS, di pak BG, pak MP, dulu langgar itu jelek, di pak SM, pak IK. Kemudian langgar ini tadi orang daerah bawah sini yang mengajar di langgar situ.... Itu yg dulu ustad-ustad itu dinas kesana, jadi ngajar ngaji, doa wudu sampai doa sholat, fiqih gak mendalam tapi ada *musafinah* yg di ulangkan” (SK, 2018).

Tidak hanya pada anak-anak, dikalangan orang tua Haji Mansur juga melakukan pembelajaran ajaran agama Islam. Ini selalu dilakukannya pada saat setelah pertemuan dengan masyarakat. Dalam setiap agenda rapat masyarakat ia bekerja sama dengan para santri agar setelahnya diisi beberapa ceramah keagamaan. Selain itu, ia juga mengajak masyarakat untuk melakukan ibadah sholat jum'at dengan rutin. Setiap hari jum'at pukul 9 pagi, dengan menggunakan toak ia selalu menghimbau masyarakat untuk datang ke masjid dan melaksanakan sholat Jumat.⁹

Dengan demikian, kepemimpinannya sangat melekat ditengah masyarakat. Sebagaimana ia selalu ada dalam mengarahkan masyarakat pada bidang agama yang kuat. Hingga akhirnya ia beserta beberapa santri berhasil mengadakan beberapa kegiatan kegamaan rutin di tengah

⁸ Wawancara Pak MK.

⁹ Wawancara Pak JM.

masyarakat. Salah satunya seperti kegiatan pembacaan yasin, tahlil hingga shalawat.

Kepemimpinan haji Mansur menggambarkan suatu pengendalian perilaku kepada apa yang disebut Foucault sebagai kebaikan umum. Tujuannya adalah untuk menciptakan masyarakat yang taat dan mampu mematuhi, mempraktikan dan menghormati tatanan yang mapan sejauh sesuai dengan hukum yang dikenakan oleh Tuhan pada alam dan manusia. Dengan kata lain, taat terhadap hukum disini adalah taat dalam hukum teologis (Foucault, 1991, pp. 94-95).

Kebaikan umum disini juga harus dilihat dalam hubungan kuasa dengan para teolog. Sebelumnya juga sudah dijelaskan dimana pada abad 20 peran kiai menjadi sangat penting dalam hal beragama. Ia adalah otoritas spiritual tertinggi. Sehingga pengendalian perilaku terhadap kebaikan umum berhubungan atas dasar pengetahuan yang dikembangkan kiai pada masa tersebut. Sebagaimana ketaatan Islam didefinisikan sebagai ketaatan terhadap syariat. Definisi yang berkembang dipublik dan diproduksi oleh para kiai inilah yang menjadi pegangan pengendalian perilaku yang dilakukan haji Mansur.

Maka dari itu, penolakan Islam pada asketisme juga menjadi tolak ukur utama untuk menciptakan sebuah kebaikan umum. Sehingga disini tidak heran jika mekanisme pengendalian juga mengarah pada menghilangkan praktik – praktik asketisme masyarakat. Yang kemudian diganti dengan praktik keagamaan yang sesuai dengan syariat Islam.

“...disini dulu ada yang namanya *Ntas-Ntas*, ritual pemberian doa pada leluhur yang telah meninggal. tapi sekarang orang yang istilahnya itu mau *Ntas-ntas* kalo sekarang ini khatam Quran. Jadi memperingati orang yang sudah wafat, sampe seribu nya cukup ngaji, kalo sekarang di Islam itu. Tapi kalo di Dukun dulu ya Namanya *Ntas-ntas* itu. Jadi sekarang *Ntas-ntas* ganti ya khatam Quran itu” (MK, 2018).

Dengan demikian, tradisi yang berbau asketisme harus digantikan dengan tradisi yang lebih Islami. Seperti tradisi *Ntas-Ntas* yang merupakan sebuah tradisi mendatangkan roh leluhur untuk diberi doa. Tradisi ini dilakukan dengan cara menyiapkan tumpeng dengan beberapa orang yang ditutupi kain putih.¹⁰ Saat ini tradisi tersebut telah digantikan dengan mengaji dan khatam Quran. Walaupun dengan tujuan yang sama yaitu untuk mendoakan leluhur yang telah meninggal.

Beberapa tradisi lainnya juga sudah digantikan dengan cara Islam. Seperti tradisi Nyadran dan tradisi *Ngruwet*. Tradisi Nyadran merupakan tradisi selamatan yang dilakukan di pemakaman. Sedangkan tradisi *Ngruwet* merupakan tradisi tolak bala yang dilakukan ketika ada anak yang baru lahir. Kedua tradisi tersebut kini telah digantikan dengan tradisi Islam. Sebagaimana tradisi Nyadran digantikan dengan tahlil, dan tradisi *Ngruwet* digantikan dengan kegiatan seperti aqiqah dalam Islam.

Hingga saat ini, di Gubugklakah hanya meninggalkan 2 tradisi Tengger yang masih rutin dilakukan, Karo dan Unan-unan. Tradisi tersebut dipertahankan dengan beberapa alasan. Seperti tradisi karo, sebuah tradisi yang dilakukan untuk meminta kelancaran air terhadap dewa air di beberapa sumber Desa. Tradisi yang dilakukan dengan cara

¹⁰ Wawancara Pak MK.

joget (*tandak*) di depan sumber air tersebut juga pernah diusahakan untuk diganti.

“Lah saya sama pak Haji Mansur ini kan dulu kan *angkot* (benci) tah sama tandak itu, ada Karo terus tandak tren itu langsung saya itu dakwah nya sama pak petinggi Ginanjar petinggnya Yai Mansur bah dibuat manakipan mawon, iku mboten apik tandaan bisa satu kali gitu itu. Oh nggeh pak, dicoba mawon ga atek tandaan air yang dari atas ya dimatikan. Sekitar seminggu ga ada air mengalir” (SK, 2018).

Dengan demikian, sebenarnya pada masa kepemimpinan haji Mansur juga ada usaha untuk mengganti tradisi karo dengan cara Islam. Bersama Pak SK, ia mencoba menggantikannya dengan melakukan pembacaan manakib. Akan tetapi hal tersebut gagal dan masyarakat Gubugklakah sempat mengalami kekeringan air. Dengan alasan tersebutlah tradisi masih dijalankan. Akan tetapi, saat ini dinamakan dengan selamat Desa. Dan sudah ditambahi pembacaan yasin dan pengajian sehari sebelum tradisi tersebut dijalankan.

Begitupula dengan tradisi Unan-unan, tradisi yang dilakukan selama 8 tahun sekali untuk menolak bala dan bencana alam. Pada masa haji Mansur tradisi tersebut sempat tidak dijalankan. Akan tetapi kemudian Gubugklakah tertimpa bencana alam besar, tanah longsor yang menewaskan puluhan binatang ternak. Sehingga menurut kepercayaan masyarakat bahwa bencana disebabkan karena tidak menjalankan tradisi tersebut. Sehingga, itu dijadikan alasan mengapa tradisi tersebut masih dijalankan.¹¹

¹¹ Wawancara Pak PM dan MK.

Bagaimanapun Islamisasi dilakukan oleh haji Mansur dengan upaya mengatur dan mengendalikan masyarakat. Beberapa upaya penggantian dan pemberhentian tradisi merupakan wujud dalam merasionalisasi penggunaan kekuasaan, tepatnya dalam hal pengetahuan yang diperoleh. Sebagaimana dalam hal ini adalah pengetahuan Islam abad 19-21. Yang sebenarnya lebih tepatnya adalah sebuah prinsip doktrin tentang bagaimana menciptakan kebaikan umum.

5.2.2 Lahirnya *Langgar* dan Pondok Pesantren.

Proses Islamisasi di Gubugklakah juga tidak serta merta hanya sebuah teknik pengaturan perilaku. Karena bagaimanapun, dalam keberhasilan pengaturan perilaku juga terdapat peran intitusi untuk melakukan mekanisme pengawasan dan perbaikan perilaku. Sebagaimana ia bekerja untuk teknologi dari sebuah kuasa pengetahuan.

Lebih dari itu, pengaturan kuasa pengetahuan juga berjalan dalam sebuah teknologi kuasa, seperti institusi yang terspesialisasi (penjara, sekolah dll). Intitusi tersebut berfungsi untuk menciptakan normalisasi dan memasukan sebuah wacana dalam tubuh sosial. Teknik-teknik ini selalu teliti, dan memiliki kepentingan. Karena mereka mendefinisikan mode tertentu, ia cenderung untuk menutupi tubuh sosial (Foucault, 1995, p. 139).

Institusi yang berperan sangat penting dalam proses Islamisasi di Gubugklakah, adalah *Langgar* (mushollah) dan Pondok Pesantren. Kedua institusi tersebut juga muncul atas pengaruh kepemimpinan haji Mansur.

Intitusi tersebut memiliki tugas untuk menciptakan reformasi perilaku masyarakat agar lebih Islami, dengan cara pendisiplinan dan pengawasan.

Seperti *Langgar*, sebuah institusi yang pertama didirikan di Gubugklakah untuk dijadikan tempat mengajarkan ilmu agama Islam, khususnya terhadap anak-anak. Awal tahun 1970, tiga *Langgar* pertama disebar dibeberapa titik daerah atas, pemukiman masyarakat Budha. Kemudian, metodenya adalah dengan memanggil seorang santri dari daerah bawah untuk menetap dan bertugas sebagai pengajar di setiap *Langgar*.¹²

Secara etimologi, nama *Langgar* sendiri diambil oleh orang Jawa untuk sebuah metafora fungsi. Karena *Langgar* dipahami sebagai sebuah tempat untuk mendidik orang yang dianggap melanggar. Sehingga disini ada pembedaan dengan masjid. Masjid dipahami sebagai tempat ibadah para santri yang mempunyai iman dan ketakwaan yang tinggi. Sedangkan, *Langgar* adalah tempat orang yang tidak begitu taat, sehingga mereka datang ke *Langgar* untuk belajar taat dan dididik oleh para santri. *Langgar* juga sangat identik dengan tempat mendidik anak.

“Kemudian dianu (dibangun) langgar itu, tempat mushollah itu. Masjid itu tempat orang sujud. Ia untuk orang taat-taat. Masjid orang Jawa nyebut majid. Sedangkan kalau yang biasa ya di langgar istilah Jawa. Lah langgar itu ya mushollah. Ya mungkin untuk mendidik anak-anak itu di *langgar*. Yang kemudian ngelanggara-ngelanggar kemudian dididik dilanggar. Ya memang banyak yang melanggar kemudian ditampung dilanggar” (SK, 2018).

¹² Wawancara Pak MK.

Dalam sejarahnya *Langgar* juga erat hubungannya dengan Hindu-Budha, sebagaimana ia juga disarikan dari kata *Sanggar*. Sebuah tempat pemujaan, meditasi dan ritual orang Hindu-Budha Jawa. Sehingga, ia adalah komodifikasi dari tempat ibadah Hindu-Budha Jawa. Maka dari itu pada abad 16 kemunculan awal *Langgar* di Jawa, menjadi tempat dimana asketisme tradisi keagamaan Jawa Islam diajarkan¹³ (Sunyoto, 2016, p. 174).

Ini juga sekaligus mencerminkan bagaimana perbedaan *episteme* melahirkan pengajaran pengetahuan yang berbeda. *Langgar* pada awal kemunculannya menjadi tempat asketisme tradisi Jawa diajarkan. Karena memang pada abad 16, Islam dipahami sebagai satu kesatuan dengan asketisme Jawa. Sedangkan fungsi *Langgar* berbeda pada abad 20. Karena *episteme* sudah berubah sejak awal abad 19. Sehingga seperti di Gubugklakah, *Langgar* justru dijadikan tempat melakukan normalisasi dan pendisiplinan terhadap asketisme Jawa. Karena bagaimanapun sudah dijelaskan sebelumnya bahwa sejak awal abad 19, asketisme Jawa dianggap ajaran menyimpang.

Dalam *Langgar* juga terdapat sebuah teknologi disiplin yang bernama *Bedhug*, sebuah alat pukul suara yang terbuat dari kayu dan kulit sapi. Alat ini juga identik dengan *Sanggar Kapitayan*. Guna alat ini untuk memanggil waktu pemujaan atau sembahyang masyarakat Hindu-Budha Jawa. Alat ini pada akhirnya juga digunakan di *Langgar* untuk menandai

¹³ Seperti tradisi *Tumpengan* (selamatan Jawa), *Tumbal* (tolak bala), *Gunungan* (Bulan Suro), hingga *Gerebeg Maulud*.

tibanya waktu sholat (Sunyoto, 2016, p. 174). Akan tetapi di Gubugklakah, alat ini juga dijadikan panggilan ketika tiba waktu anak-anak harus mengaji.

“Terus yang penting ada bedugnya. Waktu ditabuh itu waktunya masuk mengaji ataupun sholat. Jadi tiap ditabuh anak-anak langsung kumpul. Tapi tempatnya seadanya. Iya jadi bedug itu untuk manggil. Disini juga gitu dulu, juga memanfaatkan bedug” (SK, 2018).

Untuk itu, *Langgar* disini harus dipahami sebagai sebuah artefak institusi pedagogi. Ia beroperasi dengan tujuan mengarahkan dan memperbaiki perilaku terhadap anak. *Langgar* ialah sebuah teknologi untuk melakukan pendisiplinan orang yang dianggap melanggar, terutama anak. Dalam *Langgar* tubuh anak diukir dan akan selalu dimunculkan menjadi tubuh sosial.

Selain itu Foucault juga mengembangkan konsep panoptik dalam proses disiplin. Konsep tersebut diilhami oleh konsep penjara Jeremy Betham, dimana sebuah bangunan penjara yang melingkar tinggi dan ditengahnya terdapat tower tinggi yang diujungnya tempat para sipir. Tujuannya adalah untuk mengendalikan narapidana agar secara sadar untuk tidak melakukan hal yang dilarang. Sehingga singkatnya panoptik adalah membuat subjek selalu merasa dalam pengawasan ketat. Ini juga dapat dilakukan dengan sebuah perawatan arsitektur. (Foucault, 1995, p. 201).

Model arsitektur panotik ini juga diterapkan dalam pembangunan *Langgar*. Karena *Langgar* terbukti selalu ditempatkan ditengah kompleks orang yang dianggap melanggar oleh ajaran Islam. Karena bagaimanapun

untuk menciptakan disiplin harus didukung dengan teknik pengawasan. Tujuannya seperti yang dimaksud untuk menciptakan panotik, sehingga orang akan melakukan hal yang sewajarnya.

“Tapi bangun mushollah (*Langgar*) pada waktu itu tidak asal mas, kalo bisa diletakkan dikampung orang budha. Kalo ditaruh di yang Islam ya buat apa, kan tujuannya syiar. Mangkannya waktu itu pertama bangun 3 sama kakak saya diletakkan di atas semuanya. Ya biar enak ustadnya kalo ngingetin atau ngotrol lah istilahnya” (DM, 2018).

Jadi peletakan arsitektur *Langgar* juga dipikirkan sedemikian rupa.

Agar proses pendisiplinan terhadap masyarakat Tengger dapat terawasi. Begitu juga sebaliknya mereka juga merasa terawasi. Sehingga menciptakan tubuh-tubuh sosial yang taat atau disiplin. Bahkan hingga saat ini *Langgar* di Gubugklakah mencapai jumlah 18. Maka tidak heran benteng Islamisasi menjadi lebih mapan dan kuat.

Sekarang pertanyaannya, dimana orang dewasa didisiplinkan dan bagaimana mekanisme pengawasannya ?. Berikut pernyataan seorang Informan :

“Ya kalo orang tuanya dulu ya akhirnya kan diajari oleh anaknya yang ngaji itu. soalnya biasanya kalo orang tua sama orang tua belajar kemudian diingatkan malah bentrok. Tapi kalo yang ngajarin anaknya sendiri, yang ngasih tau yang bener gimanakan anaknya sendiri kan bisa nerima. Jadi anak muda disini dulu gitu, semua ngajarin orang tuanya sampe jadi bener-bener islam itu. Kan juga malu kalo anaknya taat, orangtuanya enggak. Jadi ya dikasih tau gitu orang tuanya sama anaknya”¹⁴ (MK, 2018).

Inilah yang menarik, karena Jawabannya mekanisme disiplin dan pengawasan terhadap orang dewasa terjadi dalam institusi paling kecil, yaitu keluarga. Ini terjadi ketika tubuh disiplin anak dimunculkan dalam

¹⁴ Jawaban Pak MK ini juga hamper sama dengan jawaban Pak SK dan Pak MK. Bahkan Pak PD yang merupakan anak Dukun adat juga menceritakan melakukan hal yang sama.

lingkup keluarga. Sehingga, mekanisme andragogi dipegang oleh seorang anak terhadap orang tuanya. Ia mempraktikkan mekanisme pendisiplinan dan pengetahuan yang didapat di *Langgar* dalam lingkup keluarganya, yaitu kepada orang tua mereka masing-masing.

Inilah wujudnya dari sebuah tubuh sosial, dimana ia muncul dari sebuah proyeksi pengetahuan yang didisiplinkan dalam tubuh subjek dan muncul disetiap lingkungan interaksi terdekat (Foucault, 1995, p. 168). Sebagaimana sudah dijelaskan bahwa abad 19-20 Islamisasi dijalankan berdasarkan pengetahuan Islam orthodox. Sehingga tidak heran jika wacana pengetahuan yang diterapkan di *Langgar* dan muncul dalam tubuh sosial masyarakat Gubugklakah adalah Islam orthodox.

Kemudian intitusi yang tidak kalah pentingnya dalam proyek Islamisasi di Gubugklakah tidak lain adalah Pondok Pesantren. Pada bab sebelumnya sudah dijelaskan bahwa sebelum abad 19 tidak ditemukan sama sekali intitusi yang disebut sebagai pondok pesantren. Ia baru mulai sangat massif pada awal 19 ketika kekuasaan kerajaan Jawa diisolasi oleh Belanda.

Pada awalnya, Pesantren adalah komodifikasi dari Lembaga Pendidikan Syiwa-Budha pada masa kerajaan Majapahit. Intitusi tersebut disebut “dukuh”, sebuah tempat petapaan untuk mendidik secara ketat calon wiku (pendeta). Untuk itu ia memiliki bangunan yang menyerupai sebuah asrama. Selain itu, ia juga menuntut siswa penghuninya memiliki sifat taat kepada tata tertib, memiliki sikap hormat dan sifat sujud bakti

kepada guru. Kemudian disana siswa diajarkan tata cara pengendalian diri (*yamabrata*), perilaku taat (*Satya*), hingga larangan kehidupan sehari-hari (*Satyabrata*) (Sunyoto, 2016, pp. 154-157).

Kemudian setelah runtuhnya Majapahit, pada pertengahan abad 16 tempat tersebut diambil alih oleh para santri dan wali. Di dukuh inilah Islam memformulasikan nilai sosio-religius dan ketauhidan masyarakat Syiwa-Budha (Sunyoto, 2016, p. 156). Artinya disini dapat diketahui bahwa dukuh adalah sebuah institusi yang memadukan ajaran syariat Islam dan Asketisme Jawa. Sebagaimana ajaran tersebut diakui sebagai ajaran legal hingga awal abad 19.

Ini juga sangat terlihat pada struktur dukuh yang menempatkan 3 poros utama yaitu orang tua, Santri dan Raja (Sunyoto, 2016, p. 156). Sebagaimana orang tua tempat dimana seorang dilahirkan. Kemudian Santri, tempat seorang menimba ilmu Islam dan Raja sebagai guru tertinggi dalam ilmu Islam. Struktur tersebut juga seperti yang telah penulis telusuri sebelumnya, dimana menempatkan Raja sebagai otoritas religius tertinggi dan santri berada disetelahnya.

Pada awal abad 19, dukuh berubah menjadi apa yang disebut sebagai pesantren. Wujud baru dari dukuh ini muncul seiring lenyapnya kekuasaan keraton, baik sentral maupun regional. Akan tetapi, juga berbeda model pengetahuan yang diajarkannya. Pondok pesantren hadir dengan menawarkan pengetahuan Islam yang lebih ortodoks, tidak seperti dukuh. Dia tidak mengajarkan berbagai macam ilmu mistik seperti

asketisme Jawa. Bahkan justru kebanyakan menolaknya (Woodward, 2004, p. 220).

Di Gubugklakah awal kemunculan pesantren pada tahun 1991. Akan tetapi sejak tahun 1970 sudah terdapat sekolah sistem pesantren yang disebut sebagai madrasah. Sekolah ini didirikan oleh seorang kiai dari Cirebon yaitu kiai Basari. Dalam madrasah ini anak-anak Tengger diajarkan beberapa ajaran Islam ortodoks. Ajarannya yang saat ini masih dijalankan adalah bacaan manakib dari syekh Abdul Qodir Jailani.

Beberapa muridnya benar-benar menjadi santri ulung yang taat dengan semangat Islam ortodoks, salah satunya adalah haji Mansur, seorang yang sangat berperan dalam Islamisasi masyarakat Gubugklakah. Disini akhirnya kita juga dapat menemukan akar pengetahuan Islam haji Mansur. Sehingga kita disini bisa mengerti bahwa model kepemimpinan yang diterapkan oleh haji Mansur adalah hasil disiplin dari sebuah sekolah dengan sistem pesantren. Seluruh model kepemimpinannya adalah representasi tubuh sosial yang dihasilkan oleh pesantren.

Bagaimanapun Hefner juga mencatat bahwa persebaran pesantren memberi pengaruh yang sangat signifikan. Mekanisme penyebarannya yang lebih ortodoks menyebabkan perubahan Kebudayaan pada masyarakat Tengger. Seperti selamatan digantikan dengan tahlilan, hingga masjid menggantikan *Dhanyang* sebagai tempat suci (Hefner, 1990, p. 323). Hal tersebut juga sangat terasa ketika pada tahun 1991 di akhir kepemimpinan haji Mansur, ia membangun sebuah pesantren bernama

Darussaadah. Bahkan ia memanggil seorang santri lulusan dari timur tengah untuk menjadi pengasuhnya, Kiai Jassanudin.

Dengan adanya pesantren yang dipimpin seorang kiai dari timur tengah juga sangat berpengaruh pada kehidupan masyarakat Tengger di Gubugklakah. Penghakiman pada tradisi Tengger menjadi sangat sering digaungkan. Masyarakat Tengger yang kian terislamkan juga mulai mengoreksi beberapa kegiatan ketradisianya. Sehingga pilihannya adalah tradisi harus dikomodifikasi atau mereka meninggalkannya.

“setelah itu langsung islam berkembang tapi kegiatan yang selamatan itu semakin berkurang jadi istilahnya kurangnya itu ga langsung drastis, sedikit demi sedikit. Karena dalam beberapa hal juga dianggap gak sesuai emang. Apalagi sejak banyak yang ngaji di pesantren orang lebih antusias datang ke acara yasinan atau sholawatan” (MK, 2018).

Selain itu, mekanisme disiplin panoptik juga sangat erat kaitannya dengan pesantren. Dalam pesantren, beberapa sekolah dirancang dengan kedekatan masjid, asrama, rumah kyai, madrasah dan beberapa fasilitas lain yang mendukung juga terintegrasi dalam satu area. Rancangan ini diformulasikan untuk mengontrol santri melalui integrasi kompleks pesantren (Kholifah, 2014, p. 37). Begitupun dengan di Gubugklakah, madrasah sistem pesantren juga didirikan di depan dan melingkari rumah kiai. Kemudian juga pesantren darussaadah yang juga berada dalam satu kompleks dengan asrama, masjid dan madrasah. Ini tidak lain adalah untuk menciptakan rasa panoptik pada santri sehingga mereka akan disiplin dengan sendirinya.

Dari sini akhirnya kita mengetahui bagaimana masyarakat Tengger di Gubugklakah telah menjadi masyarakat yang disipliner. Ia dibentuk dan diukir dalam hubungannya antara pengetahuan dan kekuasaan. Sebagaimana ia juga dimunculkan dalam beberapa institusi teknologi disiplin. *Langgar* dan pesantren menjadi wujud disiplin yang paling tidak berdosa dan tempat mentransmisikan norma-norma disiplin ke dalam jantung sistem masyarakat luas dan menempatkan penyimpangan sebagai objek tubuh yang harus didisplinkan (Foucault, 1995, p. 297).

5.2.3 Tubuh - Tubuh yang *Mengada*.

Islamisasi pada masyarakat Tengger di Gubugklakah secara tidak langsung berhubungan dengan proses sejarah yang sangat lama. Jika dilihat, penyebab utama masyarakat Tengger mengalami proses Islamisasi ialah sejak kebudayaan Tengger diidentifikasi sebagai sebuah ritual kejawaan. Proses penggolongan ini tidak lain disebabkan relasi kuasa-pengetahuan pada abad 16-18, sebagaimana telah menegaskan kompleksitas kehidupan spiritual Jawa. Sehingga ketika ia diperjumpakan dengan pengetahuan Islam ortodoks yang muncul pada *episteme* abad 19-20, ia mengalami proses Islamisasi. Ini dikarenakan praktik ritual kejawaan pada *episteme* abad 19-20 dikategorisasi sebagai sebuah penyimpangan (non-agamis).

Ini dapat dibuktikan pada proses Islamisasi di Gubugklakah yang menampilkan diri melalui seorang tokoh bernama Haji Mansur. Akan tetapi apakah ia adalah tokoh utama yang berperan dominan dalam proses Islamisasi tersebut ? tentu jawabannya ialah tidak. Karena jika ditelusuri,

justru Haji Mansur merupakan bentuk konkret tubuh yang *mengada*. Seluruh kompleksitas yang dilakukan pada masa kepemimpinan Haji Mansur tidak lain hanyalah tubuh sosial yang muncul setelah diukir oleh Kiai, sebagaimana ia adalah otoritas spiritual Islam yang kuat pada masa *episteme* abad 19-20.

Karena dalam perjalanannya Haji Mansur merupakan seorang berkeyakinan *Budho*. Akan tetapi ia merupakan seorang petani yang mempunyai mobilitas yang tinggi. Sehingga ia mempunyai jaringan sosial yang kuat dengan penduduk di daerah luar Gubugklakah, sebagaimana mayoritas beragama Islam. Dengan demikianlah ia sering berinteraksi dengan masyarakat Islam, sampai puncaknya ia mempelajari pengetahuan Islam kepada seorang kiai dari Cirebon bernama Kiai Basari. Hingga pada akhirnya membuat ia berpindah keyakinan ke agama Islam. Inilah yang menjadi akar pengetahuan Haji Mansur sehingga berpengaruh pada masa kepemimpinannya dalam menciptakan proses Islamisasi lebih dalam.

Sehingga dengan demikian kita dapat mengetahui wujud konkrit kuasa-pengetahuan seorang kiai. Segala yang dilakukan pada masa Kepemimpinan Haji Mansur harus dipahami sebagai wujud tubuh disiplin yang dihasilkan dari relasi kuasa-pengetahuan kiai. Sebagaimana hingga saat ini relasi kuasa-pengetahuan tersebut tetap terproduksi secara massif dalam menciptakan proses Islamisasi. Bahkan hasil upaya *Govermentality* Haji Mansur yang hanya menyisakan 2 tradisi Tengger, harus menghadapi eksistensi dari sebuah relasi kuasa-pengetahuan kiai.

Walaupun telah diketahui bahwa pada awalnya tradisi tersebut disisakan atas dasar kepentingan lingkungan. Akan tetapi relasi kuasa-pengetahuan Kiai telah terproduksi secara massif dari masa ke masa, sehingga tubuh yang taat tetap menuai eksistensinya. Inilah yang kemudian membuat hingga saat ini tubuh disiplin masyarakat Gubugklakah tetap mengoreksi kembali lingkungan sosialnya. Seluruh ritus kejawaan tetap dikategorisasi sebagai sebuah penyimpannya. Meskipun dianggap budaya, akan tetapi kesadaran masyarakat Tengger Gubugklakah tetap menggerakkan pada pengetahuan bahwa ‘budaya tidak boleh berlawanan dengan syariat’.¹⁵

Seperti tradisi Karo, yang saat ini lebih dipahami sebagai syukuran Desa dan telah dijelaskan sebelumnya, tradisi ini sudah dimasuki oleh nilai-nilai Islam. Walaupun, kegiatan pemujaan ke sumber air dan *dhanyang* juga tetap dilakukan. Akan tetapi, saat ini tradisi tersebut sangat sepi. Ia hanya ramai ketika kegiatan pembacaan yasin dan pengajian umum yang dilakukan pada malam hari sehari sebelumnya. Pada paginya ketika beranjak ke sumber air untuk melakukan pemujaan terlihat sangat sepi. Hanya terlihat Dukun adat dan beberapa orang saja yang mengikuti.

¹⁵ Beberapa informan selalu memberi pernyataan demikian (Pak SK, Pak DM, Pak MK, Pak JM) bahwa “budaya harus tetap dijalankan atau dilestarikan, asalkan tidak bertentangan dengan Islam (sesuai syariat agama)”. Jelas pernyataan ini sangat tidak relevan dan kontradiktif. Karena kebudayaan Tengger sendiri selalu dipandang sebagai kebudayaan yang tidak agamis (menyekutukan Tuhan).



Gambar 1 : Tarian Tayub yang dilakukan di depan *Dhanyang* saat Karo.

Dahulu tradisi Karo merupakan tradisi hari raya orang Tengger. Sehingga tradisi ini dirayakan setiap rumah, dengan cara membuka pintu rumah kepada tamu untuk silaturahmi dan diajak makan bersama.¹⁶ Akan tetapi, saat ini bahkan tidak ditemui kegiatan seperti itu. Karena sudah banyak yang tidak memahaminya sebagai hari raya. Bahkan, beberapa orang juga tetap bekerja dihari perayaan Karo. Karena bagaimanapun bagi muslim hari raya adalah hari raya Idul Fitri dan Idul Adha.

Begitu pula pada tradisi Unan-Unan, sebuah tradisi tolak balak yang dilakukan dengan menyembelih seekor kerbau. Tradisi yang dilakukan sewindu sekali ini juga mulai ditinggalkan. Antusiasme juga mulai menurun seiring masyarakat yang kian terislamkan. Walaupun sesekali pola piki modern itu muncul, seperti anggapan tradisi tersebut takhayul dan juga menganggap tradisi tersebut membuang-buang uang. Karena harga kerbau saat ini sangat mahal. Sehingga jika tujuannya adalah berdoa untuk keselamatan. Maka mengaji dan membaca sholawat sudah cukup.¹⁷

¹⁶ Wawancara Pak MK.

¹⁷ Ibid

Sehingga disini dapat dilihat bahwa tradisi tersebut bukan hilang, tradisi tersebut ada, akan tetapi ia tidak *mengada*. Melainkan kegiatan Islam lah yang justru eksis dan *mengada* ditengah tradisi Tengger tersebut. Penyebabnya tidak lain karena masyarakat Gubugklakah yang kian terdisplinkan oleh Islam.

5.3 Sebuah Refleksi Mengenai Hubungan Islamisasi dan Identitas Islam.

Foucault telah berbicara bahwa tubuh hadir dalam bentuk pengetahuan, ia juga terlibat langsung dalam bidang politik, dimana relasi kekuasaan langsung memegangnya, mereka juga menginvestasikannya, menandainya, melatihnya, menyiksanya, memaksanya melakukan tugas, memancarkan tanda-tanda. Maka dari itu, geneologi muncul untuk membongkarnya (Foucault, 1995, p. 25).

Penulis telah memperlihatkan bahwa Islamisasi dibangun melalui sebuah dasar pengetahuan yang rumit. Dalam dasar pengetahuan tersebut, disana bersembunyi sebuah relasi kuasa yang tertutupi. Sebagaimana Islam adalah sebuah agama teologis, maka relasi kuasanya telah dibalut dengan metafora magis. Sehingga ia hanya muncul melalui wujud yang dogmatis.

Akan tetapi dengan genealogi, peneliti setidaknya telah membuka sedikit demi sedikit metafora magis tersebut. Walaupun pada akhirnya peneliti sebagai seorang muslim juga harus menerima bahwa metafora tersebut adalah metafora omong kosong. Beberapa tragedi pada abad 16-18 membuktikan pada penulis bahwa ajaran Islam yang saat ini diakui, justru adalah ajaran yang dianggap menyimpang. Hingga beberapa pengikutnya harus menerima

hukuman dari seorang sultan. Begitu juga seorang sultan, yang perannya justru menunjukkan kepada penulis bahwa ia adalah sebuah realitas politik, bukan realitas agamis yang magis. Kemagisnya hanya disebabkan oleh ukiran teks yang menutupi tubuhnya.

Abad 19 justru lebih mengerikan, karena pengetahuan Islamisasi berada dibawah pengaruh modernisme kolonial. Hingga pada abad ini kita melihat cemoohan terhadap ajaran Islam yang diakui pada masa sebelumnya. Suguhan metafora kiai dan santri pada abad ini justru memiliki sisi relasi kuasa yang lahir dari beberapa tragedi dan pertumpahan darah. Sekali lagi, itu menunjukkan bahwa ia hanyalah sebuah realitas politik. Perannya saat ini hanya seperti seorang hakim dan psikiatri. Ia memvonis dan kemudian ia yang membenahi.

Sekarang sampai pada sebuah pertanyaan besar, siapakah yang disebut seorang muslim dan bagaimana menjadi seorang muslim ?. Bagaimanapun juga pertanyaan itu tidak bisa akan bisa diJawab dan akan tetap menggantung entah sampai kapan. Karena peneliti telah memperlihatkan bahwa tubuh seorang muslim ialah hasil ukiran relasi kuasa-pengetahuan. Seperti jika pada abad 16-18 tubuh muslim diukir oleh relasi kuasa yang digawangi oleh kuasa-pengetahuan sultan. Sedangkan abad 19-21 tubuh muslim adalah hasil ukiran dari relasi kuasa yang digawangi oleh kuasa-pengetahuan kiai.



BAB 6

HASIL DAN PEMBAHASAN

6.1 Islamisasi Masyarakat Tengger di Gubugklakah.

6.1.1 Meleburnya Identitas Sosio-Religius dan Identitas Politik.

Islamisasi masyarakat Tengger di Gubugklakah berada ditengah kondisi sosio-politik Indonesia yang tidak stabil. Ia berada ditengah terbelahnya masyarakat Jawa menjadi dua kalangan, Santri dan Abangan. Sialnya alih-alih ketegangan dua kalangan tersebut diredam, identitas tersebut malah dihubungkan dengan sebuah identitas politik. Ini berawal dari proyek politisasi para santri pada masa pendudukan Jepang.

Pertengahan 1943 – 1945, Jepang mengadakan kursus indoktrinasi politik bagi para kiai di Jakarta. Lebih dari seribu kiai mengikuti kursus yang dilaksanakan hampir 1,5 tahun tersebut. Beberapa kiai yang hadir kebanyakan merupakan lulusan Mekkah atau Kairo. Hampir 40 persen yang hadir adalah dari kalangan kiai NU dan sekitar 12 persen lainnya dari kalangan Muhammadiyah. Kursus tersebut meliputi pelatihan para kiai mengenai sejarah dan perpolitikan Jepang, termasuk justifikasi perang melawan kolonial Barat. Bahkan, Jepang juga mengajarkan para kiai tentang nasionalisme. Sebuah indoktrinasi tentang pentingnya mempertahankan ibu pertiwi (Ricklefs, 2012, pp. 124-125).

Dengan demikian, politisasi para kiai menyebabkan meleburnya permusuhan antara kaum santri dan abangan. Puncaknya hingga terpolitisasi

lebih lanjut dan memunculkan partai politik berdasarkan garis sosio-religius masyarakat Jawa. Partai tersebut sebagai berikut :

- Masyumi : Sebuah partai gabungan antara santri Modernis dan Tradisionalis. Ketertarikan terbesar pada partai ini adalah kaum santri Tradisional pedesaan pengikut NU.
- Pesindo : Milisi pemuda abangan yang berhalauan kiri.
- Partai Sosialis : Berhalauan kiri dan abangan, tetapi tidak berafiliasi dengan PKI.
- PKI : Warga Desa abangan dan kaum ploretariat perkotaan.
- PNI : Priayi birokrat dan juga para pengikut dari kalangan abangan.

Kondisi kalangan abangan yang berada dibawah garis kemiskinan dan pendidikan yang rendah menyebabkan mereka lebih merapat pada golongan kiri. Mereka semua tertarik dengan visi dan semangat partai kiri yang mengedepankan revolusi pada kaum proletar (buruh dan petani miskin). Puncaknya tahun 1948 menjadi ketegangan antara golongan kiri vs Islam paling radikal. Pada bulan September, percobaan revolusi dilakukan dengan melakukan perebutan kekuasaan secara separatis. Sayangnya mereka mengalami kegagalan, Muso pemimpin mereka tewas tertembak dan Amir Sjarifudin ditangkap dan dibunuh (Ricklefs, 2012, p. 137).

Akan tetapi berbeda dengan di Ngawi, kaum petani yang dipimpin oleh Komunis melakukan perebutan lahan secara sepihak. Tanah kaum petani kaya dan harta-benda pesantren dan umat muslim yang kaya juga menjadi sasaran pengambilalihan. Hingga terjadi sebuah pembantaian besar-besaran kepada kiai, umat Islam (para santri), kaum nasionalis dan

pamong praja yang anti-Komunis. Diantaranya korbannya adalah KH Dimiyati ketua Masyumi sektor Ngawi dan Suwandi, pemimpin Muhammadiyah setempat. Hal serupa juga dilakukan secara bersamaan di Magetan, Ponorogo, Pacitan, Trenggalek, Ngawi, Purwantoro, Sukoharjo, Wonogiri, Blora, Pati, Cepu, Kudus, Pasuruan dan kota-kota lain (Ricklefs, 2012, pp. 143-143).

Setelah tragedi tersebut, mulai muncul sentimen besar dari kalangan kaum santri pada kalangan abangan, yang belakangan dikaitkan dengan PKI. Mulai muncul wacana aksi balas dendam dari kalangan santri. Mereka tidak lain digawangi oleh Hizbullah dan Sabillah, sebuah gerakan aktivis Muslim militan. Tidak hanya diam, presiden Sukarno juga menyerukan agar tidak mengakui pemerintahan pemberontak bergaya Uni Soviet. Dengan segera juga Tentara Indonesia melaksanakan gerakan anti-PKI di seluruh pelosok Jawa, setelah terjadi pemberontakan tersebut.

Di Pasuruan, penetrasi dari gerakan-gerakan tersebut sangat terasa. Terutama di daerah pegunungan Tengger, perpecahan antara wilayah atas dan bawah melambangkan secara empiris bagaimana masyarakat Jawa yang terbelah berdasar garis sosio-religius. Golongan bawah sering dimasukkan pada kalangan Muslim yang menjadi basis kuat NU, yang kini telah berubah menjadi partai.¹ Sedangkan golongan atas, didominasi oleh para kejawan yang sering menjadi basis kuat PNI dan PKI (Hefner, 1990, p. 322).

¹ Pada periode parlementer, kelompok santri terpecah menjadi dua partai. Masyumi saat ini telah menjadi partai para santri Modernis, sedangkan kalangan santri Tradisionalis memilih untuk menjadikan NU sebagai partai pada tahun 1952.

Puncaknya adalah saat menjelang pemilu pertama pada tahun 1955. Partai yang bersaing kini hanya berjumlah 4 yaitu, Masyumi, NU, PNI dan PKI. Akan tetapi, bagaimanapun peminatnya masih dihubungkan dengan garis sosio-religius. Masyumi dan NU menjadi partai seorang santri atau Muslim ortodoks, sedangkan PNI dan PKI menjadi partai seorang abangan atau para kejawen. Sayangnya, kampanye berlangsung menggunakan isu-isu agama. Masyumi menyerang pengikut kaum komunis sebagai orang ateis, sedangkan NU menuduhnya sebagai partai anti-Islam (Hefner, 1990, p. 335).

Wacana yang dimunculkan oleh Masyumi dan NU terbukti dipercayai sebagai kebenaran oleh para Muslim ortodoks. Tahun 1965, pertumpahan darah pecah di daerah pegunungan Tengger. Beberapa kiai radikal mulai meminta praktik-praktik ritual di daerah atas dihentikan. Beberapa aktivis muslim menyerbu salah satu tempat paling dihormati, tempat pemujaan para kaum kejawen. Orang-orang militan memasuki tempat keramat dan menghancurkan patung-patung Hindu kuno, yang kemudian dibuangnya ke sungai (Hefner, 1990, p. 331).

Sejak saat itu, pembantaian tidak lagi didasarkan pada identitas politik. Akan tetapi didasarkan pada kegiatan dan praktik religius yang dijalankan. Setiap terdapat praktik kejawen, dipahami sebagai tempat berkembangnya golongan kiri. Dampak tersebut sangat dirasakan oleh masyarakat Tengger, yang dalam kepercayaannya diajarkan beberapa praktik mistis. Demikian di Gubugklakah, pembantaian terjadi yang dipimpin oleh beberapa kalangan NU dan didukung beberapa militer dari daerah bawah.

“Pada saat itu, saya disini merah (PKI) mas. Tapi sejak kejadian penyerangan tidak lagi. Soalnya saya kasihan sama mereka yang tidak salah. Dulu penyerangan disini tidak ditanya dulu kamu merah apa bukan ? jadi pokoknya ikut ke *dhanyang* ya malemnya dijemput. Pagi gak ada udah. Orang yang ke *dhanyang* itu gak mesti merah, ada juga yang agak merah (PNI)” (PD, 2018).

Apa yang telah disampaikan Pak PD memberikan gambaran bagaimana wacana identitas sosio-religius telah dilebur dengan identitas politik pada saat itu. Hal itu berdampak kepada orang yang mengikuti praktik kejawen tetapi bukanlah penDukung PKI. Lebih dari itu, Pak MK juga menceritakan bagaimana temannya yang menyaksikan langsung pembantian kepada kelompok Kejawen yang dianggap sebagai PKI. Ia menceritakan :

“Lah pernah ya saudara pas waktu kamling itu ada tentara 4 disuruh membantu buat lobang 2 jam udah buat akhirnya selang 15 menit datang truk itu isinya orang semua. Katanya bawa orangnya itu jumlahnya 24 an tapi di jempolnya udah digandeng (borgol), orangnya beberapa katanya juga pakai *udeng* khas Tengger, kayak orang baru jalanin ritual gitu. Terus disitu itu kan lobangnya kotak, orang itu di suruh melingkar terus masukan ke lubang itu cuma satu di dorong ke lobang, ya semuanya ikut masuk a. Sudah ada di lobang langsung di tembak semua, langsung di brondong. Itu pagi hari sangking kurang dalam, pagi hari itu kakinya masih ada yg di atas, sama sepatu. Jadi gak ikut terpendam kurang dalam. Jadi Desa yg buat kerja bakti buat *nguruk* lagi. Jadi itu masih hidup waktu dimasukin lubang, terus di tembak dari atas” (MK, 2018).

Cerita Pak MK menjelaskan bagaimana militer juga mempunyai peran dalam pembantai tersebut. Kemudian juga menjelaskan kriteria korban pembantaian. Ia menjelaskan beberapa korban terlihat seperti telah menjalankan ritual. Karena mereka memakai *udeng* (ikat kepala) khas Tengger yang biasa dipakai saat menjalankan ritual. Sebagaimana praktik tersebut dipahami sebagai praktik para Kejawen yang anti-Islam dan tentunya juga pasti dipahami sebagai penDukung PKI.

Disini kita harus memahami bahwa aparat juga merupakan fitur struktural yang mencirikan mekanisme disiplin dalam masyarakat modern. Karena dalam masyarakat modern mekanisme disiplin juga dilegalkan dalam tataran negara. Salah satunya ialah hukum formal (Foucault, 1995, p. 282). Sehingga bagaimapun peran militer dalam tragedi genosida ialah sebagai bentuk dalam upaya pendisiplinan ideologi. Sebagaimana hal tersebut juga tercantum dalam hukum formil.

Dikalangan para santri di beberapa pesantren mulai diajarkan mengenai konsep Jihad (Perang Suci) pada tahun itu, tidak lain tujuannya adalah untuk melawan orang-orang yang dianggap anti-Islam. Kebanyakan pesantren dari Jawa Tengah dan Jawa Timur yang mulai mengajarkan hal tersebut, seperti Tebuireng, Tambakberas, Denanyar, Petenrengon, Lirboyo, Jampres, Bendo, Jamsaren, Tegalreja, Krapyak dan beberapa pesantren lainnya (Ricklefs, 2012, p. 146).

Akan tetapi, dalam beberapa kejadian orang – orang kejawan ini tidak ambil diam, mereka juga mengambil momen untuk melakukan sedikit perlawanan. Karena bagaimanapun kehidupan sosial mereka sedang mengalami ancaman. Seperti halnya para kaum kejawan, perlawanan mereka sering kali menggunakan kekuatan supranatural. Hal tersebut pernah dialami oleh teman Pak SK, yang merupakan seorang santri fanatis dari kalangan NU.

“Teman saya yang namanya Pak KH, itu hampir semaput, sana Dukun sana Dukun ngelirik gini terus diginiin (menggerakkan tangan dari jauh) terus semaput. Jadi dia ya cari kesempatan,

bicaranya itu ngritik dikit sudah dihantem langsung gitu itu pernah jadi ya” (SK, 2018).

Cerita Pak SK secara implisit juga menunjukkan bahwa para santri dari kalangan NU juga mendapatkan perlawanan supranatural. Ini diakibatkan karena santri tersebut melakukan kritik kepada ajaran para Dukun (julukan kepala adat Tengger). Kondisi ini juga membuktikan bahwa penumpasan pengikut Kejawen juga membawa misi proyek islamisasi terhadap masyarakat Tengger.

Komunitas Tengger di pasuruan juga mengalami hal yang sama. Ansor, organisasi kepemudaan NU dilaporkan sebagai kelompok yang berada di garda terdepan dalam pembantaian tersebut. Sedangkan Muhammadiyah juga mendukungnya dengan mengeluarkan fatwa bahwa pembasmian terhadap PKI merupakan tugas suci. Sehingga seketika pembantaian tersebut dilakukan secara massif oleh beberapa kalangan santri (Hefner, 1990, pp. 348-349).

Di komunitas Tengger di Malang, pembantaian tersebut lebih banyak terjadi terutama di daerah Ngadas dan Gubugklakah lereng atas.² Bagaimanapun Ngadas dan Gubugklakah lereng atas merupakan daerah dengan mayoritas agama *Budho*. Sebagaimana mereka secara rutin melakukan praktik-praktik mistis. Sehingga banyak dari mereka yang melarikan diri turun daerah bawah untuk mencari perlindungan. Penyebabnya tidak lain adalah merek dianggap sebagai komunitas

² Perlu diketahui bahwa Gubugklakah dahulu terbagi menjadi 2 dusun, yaitu lereng atas yang diberi nama Kertoasri dan bagian bawah yang diberi nama Kertoayu. Akan tetapi saat ini sudah menyatu menjadi satu.

pendukung PKI dan anti-Islam. Salah satu yang berhasil melarikan diri dari daerah Ngadas ke Gubugklakah daerah lereng bawah adalah Pak PM yang saat ini menjadi seorang *legen* (asisten Dukun). Beliau menceritakan :

“Kalo 65 Saya kan termasuk yang lari waktu itu. saya kan sudah ngomong bahwa saya aslinya Ngadas. Saya ke bawah sini waktu itu lari soalnya ada rame-rame (G30S) itu. tapi akhirnya ya dapet jodoh disini dan hidup disini. sejak kejadian itu, saya disini ngikuti apa kata aparat. Ya supaya aman ae” (PM, 2018).

Cerita Pak PM tersebut menggambarkan bagaimana ketakutan ketika terjadi pembantaian pendukung PKI yang diidentikan kepada masyarakat Kejawen. Sehingga masyarakat Tengger harus menanggung dampaknya. Beberapa kalangan Suku Tengger harus rela berlindung ke daerah bawah, sebagaimana merupakan daerah para santri. Tujuannya tidak lain adalah agar selamat dari razia besar-besaran terhadap pendukung PKI.

6.1.2 Proyek Islamisasi dan Berpindahnya Para Roh Kultus.

Hari – hari penuh ketegangan sudah mulai meredah, beberapa masyarakat sudah mulai beraktifitas. Akan tetapi ketakutan masih membayangi masyarakat Tengger di daerah lereng atas Gubugklakah. Disinilah proyek Islamisasi mulai diterapkan, para santri dari lereng bawah memanfaatkan ketakutan psikologis masyarakat Tengger. Beberapa diantara mereka mulai naik dan mengajarkan beberapa ajaran Islam ortodoks. Karena bagaimanapun saat ini masyarakat Tengger mulai sedikit was-was untuk melaksanakan praktik ritual.

Pada tahun 1970 mulai berdatangan santri dari kalangan bawah mulai dengan misi Islamisasi. Beberapa diantara santri tersebut masih hidup hingga saat ini. Mereka menceritakan bagaimana ia mulai mengajarkan

ajarannya. Salah satunya ialah Pak SK seorang santri muda yang baru saja menyelesaikan pendidikannya di pesantren daerah Karangploso Malang. Ia datang ke daerah Tengger diperintahkan oleh kiai-nya untuk berdakwah Islam. Ia dititipkan kepada seorang santri teman kiainya.

“...disuruh bantu kiai terus akhir itu jadi diajak kiai kesini, (Diberi tau) kamu makan ga makan apa-apa kata Haji sini. Jadi saya itu belum pamitan ke orang tua kesini waktu itu pas puasa saya pulang minta izin orang tua minta pamit gitu asalnya... bagaimana saya itu disuruh kiai saya, orang Budha kalau sudah Islam nanti ngalah-ngalahin orang santri, dirangkul aja gimana kamu caranya baik...” (SK, 2018).

Semangat Islamisasi yang dibawa oleh para santri mempunyai sebuah optimisme yang sangat kuat. Ini juga tidak lepas dari motivasi para kiai. Mereka mempunyai keyakinan bahwa nantinya ketika pengikut *Budho* menjadi Islam akan memiliki ketakwaan melebihi santri. Keyakinan tersebut yang dipegang oleh para santri untuk berdakwah mengajarkan ajaran Islam di Tengger. Sehingga mereka mampu bertahan walaupun dengan menggantungkan hidup pada teman kiainya.

Disisi lain, dilaporkan oleh Hefner bahwa NU memang memiliki strategi yang non-konfrontatif. Ia memilih untuk tidak melawan pemerintah. Tetapi disisi lain, NU lebih memanfaatkan hubungan dari para kiai-kiai di pedesaan untuk melakukan penyebaran ajarannya. Beberapa santri dikirim ke daerah terpencil bahkan yang belum tersentuh Islam. Kemudian mereka mengorganisasikan kegiatan keagamaan, seperti pengajian dan lainnya (Hefner, 1990, p. 325).

Begitu pula di Gubugklakah, beberapa santri yang melakukan Islamisasi yang masih tersisa hingga hari ini, ia mengakui bahwa dirinya

dari kalangan NU. Seperti salah satunya Pak JM, Pak SK dan Pak DM. Sehingga hingga saat ini dapat dikatakan bahwa muslim di Gubugklakah merupakan seorang muslim tradisional dari kalangan NU.

Bagaimanapun pada tahun 1970 proses Islamisasi berlangsung sangat lancar. Ini dikarenakan beberapa masyarakat Tengger masih mengalami trauma untuk menjalankan praktik ritual mereka. Dengan memanfaatkan ini, ajakan mengaji lebih banyak digaungkan. Memori ini masih teniang di kepala Pak PD, seorang anak dari Dukun Tengger. Ketika ia diarahkan bapaknya untuk mengikuti Islam demi keselamatannya.

“Ya waktu itu saya mulai disuruh ikut ngaji sama bapak. Soalnya takut ada apa-apa sama saya. Ya waktu itu masih kecil pokoknya ikut aja. Seng penting aman. Tapi waktu udah agak lama waktu usia muda saya juga diajari ilmu-ilmunya bapak. Walaupun juga diem-diem. Soalnya ya siapa lagi yang meneruskan, kan saya anaknya” (PD, 2018).

Kondisi yang masih ‘panas-dingin’ menimbulkan ketakutan tersendiri bagi beberapa keluarga kalangan Tengger. Mereka lebih memilih untuk korporatif dengan ajakan para Santri. Tujuannya tidak lain hanyalah untuk mendapatkan perlindungan dan keselamatan dari beberapa ancaman. Lebih dari itu beberapa diantaranya hingga rela menanggalkan praktik ritualisme dengan menggantinya dengan kegiatan yang lebih Islami. Walaupun pernyataan Pak PD juga menggambarkan bahwa sesekali ia juga tetap resisten, dengan memproduksi pengetahuan Tengger secara diam-diam.

Berbeda dengan para santri yang justru merasa sangat bangga telah berhasil mengajak seorang anak Dukun adat mengikuti kegiatan Islam.

Walaupun mereka tidak tahu apa tujuan sebenarnya. Akan tetapi berhasil merangkunya menjadi Islam seperti sebuah pencapaian besar untuk memulai revolusi Agama di Gubugklakah.³ Karena bagaimanapun ia adalah anak orang yang berpengaruh di Gubugklakah. Sehingga menjadikannya sebagai muslim juga akan memiliki pengaruh yang besar terhadap masa depan Islam di Gubugklakah.

Disini islamisasi yang dilakukan dengan santri, sangat dibantu dengan situasi yang ada. Karena terlihat mereka memanfaatkan dengan mengembangkan mekanisme memori ketakutan. Sebagaimana mekanisme pendisiplinan juga dapat dilakukan dengan memori menghantui 'penularan', tentang wabah, pemberontakan, kejahatan, gelandangan, desersi, dll (Foucault, 1995, p. 198). Sehingga inilah yang membuat pendisiplinan Islam terhadap masyarakat Tengger terjadi lebih mudah.

Beberapa kegiatan Islami yang mulai dirintis oleh para santri di Gubugklakah masih sangat lekat dengan ajaran yang sudah mereka peroleh dari pondok pesantren. Seperti kegiatan manakib, tahlil, *srakalan* kuno, yasinan hingga perayaan tahun baru Islam.⁴ Dari semua kegiatan Islam yang dirintis juga terlihat bahwa mereka adalah seorang santri tradisional. Beberapa dari mereka juga mengatakan bahwa mereka adalah kalangan NU. Ini sekaligus membuktikan pernyataan Hefner, bahwa NU telah memanfaatkan hubungan pertalian para kiai antar pedesaan untuk menyebarkan ajaran.

³ Wawancara Pak SK.

⁴ Wawancara Pak JM, Pak MK dan Pak SK.

Akan tetapi mereka orang tua yang tidak suka dengan kegiatan Islami lebih memilih untuk tidak melakukan apapun. Bahkan mereka juga tidak melakukan praktik ritualisme. Karena disaat yang sama mereka masih merasa dilema untuk pergi ke *Dhanyang*, sebagaimana mereka takut terhadap operasi para santri dan militer.

“Kalo saya memang sengaja gak ikut ngaji, yasinan sama apa itulah, tapi saya juga sudah gak pergi ke *dhanyang*. Lah gimana mau pergi ke pedanyangan taruhannya nyawa. Pak Dukun dulu waktu mau Unan-unan ditanyai kayak kamu gini tapi polisi. Jadi takut sampai lari kesini tidur di rumahku 2 malam. Jadi takut Jawabnya ga berani jadi kalau saya ga bisa nJawab tak anter kan ke pusat” (PM, 2018).

Cerita dari Pak PM menggambarkan bagaimana ketakutan untuk melakukan ritualisme pada saat itu. Bahkan, ia menceritakan Dukun adat yang sempat diinterogasi oleh seorang polisi. Sampai ia lari dan bersembunyi di rumah Pak PM. Memang pada saat itu militer masih sering berpatroli ke Desa untuk mencari orang-orang yang dianggap PKI.⁵ Karena bagaimanapun ini telah memasuki masa pemimpin orde baru. Dimana sentiment anti-PKI diproduksi dengan sangat massif.

Dengan demikian segala macam tempat pemujaan telah menjadi sepi. Para orang tua pengikut praktik ritual tersebut lebih memilih diam dirumah. Sebaliknya anak-anak mereka justru semakin sering pergi ke Mushollah. Perlahan mereka mulai dituntun melafalkan syahadat, belajar doa wudhu, hingga belajar tata cara sholat.⁶ Inilah awal dimana roh kultus berpindah dari tempat keramat ke bangunan-bangunan Islam. Kegiatan

⁵ Wawancara Pak MK.

⁶ Wawancara Pak JM.

Islam mulai sangat ramai dan terlihat sangat berkembang. Beberapa santri mulai rutin untuk mengajar naik ke lereng atas.

Selain itu, kepasifan Pak PM juga membuktikan bahwa bagaimanapun resistensi kuasa selalu dalam cengkraman kekuasaan. Sehingga resistensi hanya bersifat partikular. Seperti yang dilakukan oleh paka PM adalah wujud dari resistensi yang bersifat sangat partikular. Sifatnya yang memilih pasif terhadap ajaran Islam merupakan wujud bahwa ia berada dalam sebuah cengkraman kekuasaan yang sangat hebat.

Pesimisme kalangan Tengger terhadap cengkraman kekuasaan justru menjadikan misi Islamisasi menjadi semakin mudah. Kekuasaan semakin menyebar di kalangan masyarakat. Hingga puncaknya saat memori ketakutan diproduksi sedemikian rupa pada masa kepemimpinan Desa dipegang oleh seorang mantan *Budho*, yang kini telah menjadi santri ortodok yang sangat taat. Sehingga membuat proyek Islamisasi berubah dan dikontrol langsung oleh seorang kepala Desa tersebut.

6.2 Mendisplinkan Masyarakat Tengger.

6.2.1 Sistem Kepengaturan.

Islamisasi terhadap masyarakat Tengger Gubugklakah berada dalam cengkraman model kekuasaan yang oleh Michel Foucault disebut “kepengaturan”.⁷ Konsep tersebut dijelaskan oleh Foucault sebagai sebuah

⁷ Foucault menyebutnya sebagai *Governmentality*. Sehingga, sebenarnya secara harfiah diterjemahkan dalam bahasa Indonesia sebagai pemerintahan. Akan tetapi dalam pembahasannya, *Governmentality* dimaksudkan Foucault adalah *to govern* yang berarti mengatur, mengendalikan atau mengarahkan perilaku. Sebagaimana merujuk langsung pada perkuliahan Foucault pada 1 februari 1978 dan 8 Februari 1978 dalam Michel Foucault. (2009). *Security, Territory, Population : lecture at the College de France 1977-1978*. New York : Palgrave MacMillan. Hal : 89-134. Tania Murray li (2012) juga memakainya dengan terjemahan sebagai “kepengaturan”.

mekanisme kuasa dalam mengendalikan atau mengarahkan perilaku dalam hubungannya dengan sosial, budaya, ekonomi, religi hingga politik. Cakupannya bisa beragam mulai dari rumah tangga, institusi, provinsi, hingga negara. Tujuannya untuk mencapai sebuah keselamatan dan sebuah perlindungan yang didasarkan dengan kepentingan masyarakat umum (Foucault, 2009, pp. 88-89).

Di Gubugklakah praktik kuasa model sistem kepengaturan ini muncul sejak dipimpin oleh seorang santri, Haji Mansur. Tujuannya untuk menciptakan sebuah masyarakat yang lebih Islami. Kegiatan Islam yang pertama ia adakan adalah peringatan tahun baru Islam 1 Muharam. Ia mengadakan sebuah pengajian besar dan mengundang kiai sebagai pengisinya. Ia mengajak seluruh masyarakat untuk hadir, walaupun saat itu masyarakat masih banyak yang beragama *Budho*. Akan tetapi, karena ini adalah perintah kepala Desa, maka masyarakat antusias untuk hadir.⁸ Bahkan, hingga saat ini kegiatan tersebut rutin dilakukan oleh kantor Desa.

Kemudian juga setelah itu ia mulai berusaha mengendalikan perilaku anak-anak untuk melakukan kegiatan Islami. Usahnya diawali dengan membangun *Langgar* (Mushollah) dan kemudian memanggil beberapa santri dari bawah untuk mengajarkan ilmu tentang Islam.

“bangun mushollah ya di (komplek) pak MS, di pak BG, pak MP, dulu langar itu jelek, di pak SM, pak IK. Kemudian langar ini tadi orang daerah bawah sini yang mengajar di langar situ.... Itu yg dulu ustad-ustad itu dinas kesana, jadi ngajar ngaji, doa wudu sampai doa sholat, fiqih gak mendalam tapi ada *musafinah* yg di ulangkan” (SK, 2018).

⁸ Wawancara Pak MK.

Tidak hanya pada anak-anak, dikalangan orang tua Haji Mansur juga melakukan pembelajaran ajaran agama Islam. Ini selalu dilakukannya pada saat setelah pertemuan dengan masyarakat. Dalam setiap agenda rapat masyarakat ia bekerja sama dengan para santri agar setelahnya diisi beberapa ceramah keagamaan. Selain itu, ia juga mengajak masyarakat untuk melakukan ibadah sholat jum'at dengan rutin. Setiap hari jum'at pukul 9 pagi, dengan menggunakan toak ia selalu menghimbau masyarakat untuk datang ke masjid dan melaksanakan sholat Jumat.⁹

Dengan demikian, kepemimpinannya sangat melekat ditengah masyarakat. Sebagaimana ia selalu ada dalam mengarahkan masyarakat pada bidang agama yang kuat. Hingga akhirnya ia bersama beberapa santri berhasil mengadakan beberapa kegiatan kegamaan rutin di tengah masyarakat. Salah satunya seperti kegiatan pembacaan yasin, tahlil hingga shalawat.

Kepemimpinan haji Mansur menggambarkan suatu pengendalian perilaku kepada apa yang disebut Foucault sebagai kebaikan umum. Tujuannya adalah untuk menciptakan masyarakat yang taat dan mampu mematuhi, mempraktikan dan menghormati tatanan yang mapan sejauh sesuai dengan hukum yang dikenakan oleh Tuhan pada alam dan manusia. Dengan kata lain, taat terhadap hukum disini adalah taat dalam hukum teologis (Foucault, 1991, pp. 94-95).

⁹ Wawancara Pak JM.

Kebaikan umum disini juga harus dilihat dalam hubungan kuasa dengan para teolog. Sebelumnya juga sudah dijelaskan dimana pada abad 20 peran kiai menjadi sangat penting dalam hal beragama. Ia adalah otoritas spiritual tertinggi. Sehingga pengendalian perilaku terhadap kebaikan umum berhubungan atas dasar pengetahuan yang dikembangkan kiai pada masa tersebut. Sebagaimana ketaatan Islam didefinisikan sebagai ketaatan terhadap syariat. Definisi yang berkembang dipublik dan diproduksi oleh para kiai inilah yang menjadi pegangan pengendalian perilaku yang dilakukan haji Mansur.

Maka dari itu, penolakan Islam pada asketisme juga menjadi tolak ukur utama untuk menciptakan sebuah kebaikan umum. Sehingga disini tidak heran jika mekanisme pengendalian juga mengarah pada menghilangkan praktik – praktik asketisme masyarakat. Yang kemudian diganti dengan praktik keagamaan yang sesuai dengan syariat Islam.

“...disini dulu ada yang namanya *Ntas-Ntas*, ritual pemberian doa pada leluhur yang telah meninggal. tapi sekarang orang yang istilahnya itu mau *Ntas-ntas* kalo sekarang ini khatam Quran. Jadi memperingati orang yang sudah wafat, sampe seribu nya cukup ngaji, kalo sekarang di Islam itu. Tapi kalo di Dukun dulu ya Namanya *Ntas-ntas* itu. Jadi sekarang *Ntas-ntas* ganti ya khatam Quran itu” (MK, 2018).

Dengan demikian, tradisi yang berbau asketisme harus digantikan dengan tradisi yang lebih Islami. Seperti tradisi *Ntas-Ntas* yang merupakan sebuah tradisi mendatangkan roh leluhur untuk diberi doa. Tradisi ini dilakukan dengan cara menyiapkan tumpeng dengan beberapa orang yang ditutupi kain putih.¹⁰ Saat ini tradisi tersebut telah digantikan dengan

¹⁰ Wawancara Pak MK.

mengaji dan khatam Quran. Walaupun dengan tujuan yang sama yaitu untuk mendoakan leluhur yang telah meninggal.

Beberapa tradisi lainnya juga sudah digantikan dengan cara Islam. Seperti tradisi Nyadran dan tradisi *Ngruwet*. Tradisi Nyadran merupakan tradisi selamatan yang dilakukan di pemakaman. Sedangkan tradisi *Ngruwet* merupakan tradisi tolak bala yang dilakukan ketika ada anak yang baru lahir. Kedua tradisi tersebut kini telah digantikan dengan tradisi Islam. Sebagaimana tradisi Nyadran digantikan dengan tahlil, dan tradisi *Ngruwet* digantikan dengan kegiatan seperti aqiqah dalam Islam.

Hingga saat ini, di Gubugklakah hanya meninggalkan 2 tradisi Tengger yang masih rutin dilakukan, Karo dan Unan-unan. Tradisi tersebut dipertahankan dengan beberapa alasan. Seperti tradisi karo, sebuah tradisi yang dilakukan untuk meminta kelancaran air terhadap dewa air di beberapa sumber Desa. Tradisi yang dilakukan dengan cara joget (*tandak*) di depan sumber air tersebut juga pernah diusahakan untuk diganti.

“Lah saya sama pak Haji Mansur ini kan dulu kan *angkot* (benci) tah sama tandak itu, ada Karo terus tandak tren itu langsung saya itu dakwah nya sama pak petinggi Ginanjar petinggnya Yai Mansur bah dibuat manakipan mawon, iku mboten apik tandaan bisa satu kali gitu itu. Oh nggeh pak, dicoba mawon ga atek tandaan air yang dari atas ya dimatikan. Sekitar seminggu ga ada air mengalir” (SK, 2018).

Dengan demikian, sebenarnya pada masa kepemimpinan haji Mansur juga ada usaha untuk mengganti tradisi karo dengan cara Islam. Bersama Pak SK, ia mencoba menggantikannya dengan melakukan pembacaan manakib. Akan tetapi hal tersebut gagal dan masyarakat Gubugklakah sempat mengalami kekeringan air. Dengan alasan tersebutlah

tradisi masih dijalankan. Akan tetapi, saat ini dinamakan dengan selamatan Desa. Dan sudah ditambahi pembacaan yasin dan pengajian sehari sebelum tradisi tersebut dijalankan.

Begitupula dengan tradisi Unan-unan, tradisi yang dilakukan selama 8 tahun sekali untuk menolak bala dan bencana alam. Pada masa haji Mansur tradisi tersebut sempat tidak dijalankan. Akan tetapi kemudian Gubugklakah tertimpa bencana alam besar, tanah longsor yang menewaskan puluhan binatang ternak. Sehingga menurut kepercayaan masyarakat bahwa bencana disebabkan karna tidak menjalankan tradisi tersebut. Sehingga, itu dijadikan alasan mengapa tradisi tersebut masih dijalankan.¹¹

Bagaimanapun Islamisasi dilakukan oleh haji Mansur dengan upaya mengatur dan mengendalikan masyarakat. Beberapa upaya penggantian dan pemberhentian tradisi merupakan wujud dalam merasionaliasi penggunaan kekuasaan, tepatnya dalam hal pengetahuan yang diperoleh. Sebagaimana dalam hal ini adalah pengetahuan Islam abad 19-21. Yang sebenarnya lebih tepatnya adalah sebuah prinsip doktrin tentang bagaimana menciptakan kebaikan umum.

6.2.2 Lahirnya *Langgar* dan Pondok Pesantren.

Proses Islamisasi di Gubugklakah juga tidak serta merta hanya sebuah teknik kepengaturan perilaku. Karena bagaimanapun, dalam keberhasilan kepengaturan perilaku juga terdapat peran intitusi untuk

¹¹ Wawancara Pak PM dan MK.

melakukan mekanisme pengawasan dan perbaikan perilaku. Sebagaimana ia bekerja untuk teknologi dari sebuah kuasa pengetahuan.

Lebih dari itu, pengaturan kuasa pengetahuan juga berjalan dalam sebuah teknologi kuasa, seperti institusi yang terspesialisasi (penjara, sekolah dll). Intitusi tersebut berfungsi untuk menciptakan normalisasi dan memasukan sebuah wacana dalam tubuh sosial. Teknik-teknik ini selalu teliti, dan memiliki kepentingan. Karena mereka mendefinisikan mode tertentu, ia cenderung untuk menutupi tubuh sosial (Foucault, 1995, p. 139).

Institusi yang berperan sangat penting dalam proses Islamisasi di Gubugklakah, adalah *Langgar* (mushollah) dan Pondok Pesantren. Kedua institusi tersebut juga muncul atas pengaruh kepemimpinan haji Mansur. Intituti tersebut memiliki tugas untuk menciptakan reformasi perilaku masyarakat agar lebih Islami, dengan cara pendisiplinan dan pengawasan.

Seperti *Langgar*, sebuah institusi yang pertama didirikan di Gubugklakah untuk dijadikan tempat mengajarkan ilmu agama Islam, khususnya terhadap anak-anak. Awal tahun 1970, tiga *Langgar* pertama disebar dibeberapa titik daerah atas, pemukiman masyarakat Budha. Kemudian, metodenya adalah dengan memanggil seorang santri dari daerah bawah untuk menetap dan bertugas sebagai pengajar di setiap *Langgar*.¹²

Secara etimologi, nama *Langgar* sendiri diambil oleh orang Jawa untuk sebuah metafora fungsi. Karena *Langgar* dipahami sebagai sebuah tempat untuk mendidik orang yang dianggap melanggar. Sehingga disini

¹² Wawancara Pak MK.

ada perbedaan dengan masjid. Masjid dipahami sebagai tempat ibadah para santri yang mempunyai iman dan ketakwaan yang tinggi. Sedangkan, *Langgar* adalah tempat orang yang tidak begitu taat, sehingga mereka datang ke *Langgar* untuk belajar taat dan dididik oleh para santri. *Langgar* juga sangat identik dengan tempat mendidik anak.

“Kemudian dianu (dibangun) langgar itu, tempat mushollah itu. Masjid itu tempat orang sujud. Ia untuk orang taat-taat. Masjid orang Jawa nyebut majid. Sedangkan kalau yang biasa ya di langgar istilah Jawa. Lah langgar itu ya mushollah. Ya mungkin untuk mendidik anak-anak itu di *langgar*. Yang kemudian ngelenggara-ngelenggara kemudian dididik dilanggar. Ya memang banyak yang melanggar kemudian ditampung dilanggar” (SK, 2018).

Dalam sejarahnya *Langgar* juga erat hubungannya dengan Hindu-Budha, sebagaimana ia juga disarikan dari kata *Sanggar*. Sebuah tempat pemujaan, meditasi dan ritual orang Hindu-Budha Jawa. Sehingga, ia adalah komodifikasi dari tempat ibadah Hindu-Budha Jawa. Maka dari itu pada abad 16 kemunculan awal *Langgar* di Jawa, menjadi tempat dimana asketisme tradisi keagamaan Jawa Islam diajarkan¹³ (Sunyoto, 2016, p. 174).

Ini juga sekaligus mencerminkan bagaimana perbedaan *episteme* melahirkan pengajaran pengetahuan yang berbeda. *Langgar* pada awal kemunculannya menjadi tempat asketisme tradisi Jawa diajarkan. Karena memang pada abad 16, Islam dipahami sebagai satu kesatuan dengan asketisme Jawa. Sedangkan fungsi *Langgar* berbeda pada abad 20. Karena *episteme* sudah berubah sejak awal abad 19. Sehingga seperti di

¹³ Seperti tradisi *Tumpengan* (selamatan Jawa), *Tumbal* (tolak bala), *Gunungan* (Bulan Suro), hingga *Gerebeg Maulud*.

Gubugklakah, *Langgar* justru dijadikan tempat melakukan normalisasi dan pendisiplinan terhadap asketisme Jawa. Karena bagaimanapun sudah dijelaskan sebelumnya bahwa sejak awal abad 19, asketisme Jawa dianggap ajaran menyimpang.

Dalam *Langgar* juga terdapat sebuah teknologi disiplin yang bernama *Bedhug*, sebuah alat pukul suara yang terbuat dari kayu dan kulit sapi. Alat ini juga identik dengan *Sanggar Kapitayan*. Guna alat ini untuk memanggil waktu pemujaan atau sembahyang masyarakat Hindu-Budha Jawa. Alat ini pada akhirnya juga digunakan di *Langgar* untuk menandai tibanya waktu sholat (Sunyoto, 2016, p. 174). Akan tetapi di Gubugklakah, alat ini juga dijadikan panggilan ketika tiba waktu anak-anak harus mengaji.

“Terus yang penting ada bedugnya. Waktu ditabuh itu waktunya masuk mengaji ataupun sholat. Jadi tiap ditabuh anak-anak langsung kumpul. Tapi tempatnya seadanya. Iya jadi bedug itu untuk manggil. Disini juga gitu dulu, juga memanfaatkan bedug” (SK, 2018).

Untuk itu, *Langgar* disini harus dipahami sebagai sebuah artefak institusi pedagogi. Ia beroperasi dengan tujuan mengarahkan dan memperbaiki perilaku terhadap anak. *Langgar* ialah sebuah teknologi untuk melakukan pendisiplinan orang yang dianggap melanggar, terutama anak. Dalam *Langgar* tubuh anak diukir dan akan selalu dimunculkan menjadi tubuh sosial.

Selain itu Foucault juga mengembangkan konsep panoptik dalam proses disiplin. Konsep tersebut diilhami oleh konsep penjara Jeremy Betham, dimana sebuah bangunan penjara yang melingkar tinggi dan ditengahnya terdapat tower tinggi yang diujungnya tempat para sipir.

Tujuannya adalah untuk mengendalikan narapidana agar secara sadar untuk tidak melakukan hal yang dilarang. Sehingga singkatnya panoptik adalah membuat subjek selalu merasa dalam pengawasan ketat. Ini juga dapat dilakukan dengan sebuah perawatan arsitektur. (Foucault, 1995, p. 201).

Model arsitektur panotik ini juga diterapkan dalam pembangunan *Langgar*. Karena *Langgar* terbukti selalu ditempatkan ditengah kompleks orang yang dianggap melanggar oleh ajaran Islam. Karena bagaimanapun untuk menciptakan disiplin harus diDukung dengan teknik pengawasan. Tujuannya seperti yang dimaksud untuk menciptakan panotik, sehingga orang akan melakukan hal yang sewajarnya.

“Tapi bangun mushollah (*Langgar*) pada waktu itu tidak asal mas, kalo bisa diletakkan dikampung orang budha. Kalo ditaruh di yang Islam ya buat apa, kan tujuannya syiar. Mangkannya waktu itu pertama bangun 3 sama kakak saya diletakkan di atas semuanya. Ya biar enak ustadnya kalo ngingetin atau ngotrol lah istilahnya” (DM, 2018).

Jadi peletakan arsitektur *Langgar* juga dipikirkan sedemikian rupa. Agar proses pendisiplinan terhadap masyarakat Tengger dapat terawasi. Begitu juga sebaliknya mereka juga merasa terawasi. Sehingga menciptakan tubuh-tubuh sosial yang taat atau disiplin. Bahkan hingga saat ini *Langgar* di Gubugklakah mencapai jumlah 18. Maka tidak heran benteng Islamisasi menjadi lebih mapan dan kuat.

Sekarang pertanyaannya, dimana orang dewasa didispilinkan dan bagaimana mekanisme pengawasannya ?. Berikut pernyataan seorang Informan :

“Ya kalo orang tuanya dulu ya akhirnya kan diajari oleh anaknya yang ngaji itu. soalnya biasanya kalo orang tua sama orang tua belajar kemudian diingatkan malah bentrok. Tapi kalo yang ngajarin anaknya sendiri, yang ngasih tau yang bener gimanakan anaknya sendiri kan bisa nerima. Jadi anak muda disini dulu gitu, semua ngajarin orang tuanya sampe jadi bener-bener islam itu. Kan juga malu kalo anaknya taat, orangtuanya enggak. Jadi ya dikasih tau gitu orang tuanya sama anaknya”¹⁴ (MK, 2018).

Inilah yang menarik, karena Jawabannya mekanisme disiplin dan pengawasan terhadap orang dewasa terjadi dalam institusi paling kecil, yaitu keluarga. Ini terjadi ketika tubuh disiplin anak dimunculkan dalam lingkup keluarga. Sehingga, mekanisme andragogi dipegang oleh seorang anak terhadap orang tuanya. Ia mempraktikkan mekanisme pendisiplinan dan pengetahuan yang didapat di *Langgar* dalam lingkup keluarganya, yaitu kepada orang tua mereka masing-masing.

Inilah wujudnya dari sebuah tubuh sosial, dimana ia muncul dari sebuah proyeksi pengetahuan yang didisiplinkan dalam tubuh subjek dan muncul disetiap lingkungan interaksi terdekat (Foucault, 1995, p. 168). Sebagaimana sudah dijelaskan bahwa abad 19-20 Islamisasi dijalankan berdasarkan pengetahuan Islam orthodox. Sehingga tidak heran jika wacana pengetahuan yang diterapkan di *Langgar* dan muncul dalam tubuh sosial masyarakat Gubugklakah adalah Islam orthodox.

Kemudian intitusi yang tidak kalah pentingnya dalam proyek Islamisasi di Gubugklakah tidak lain adalah Pondok Pesantren. Pada bab sebelumnya sudah dijelaskan bahwa sebelum abad 19 tidak ditemukan sama

¹⁴ Jawaban Pak MK ini juga hamper sama dengan jawaban Pak SK dan Pak MK. Bahkan Pak PD yang merupakan anak Dukun adat juga menceritakan melakukan hal yang sama.

sekali institusi yang disebut sebagai pondok pesantren. Ia baru mulai sangat massif pada awal 19 ketika kekuasaan kerajaan Jawa diisolasi oleh Belanda.

Pada awalnya, Pesantren adalah komodifikasi dari Lembaga Pendidikan Syiwa-Budha pada masa kerajaan Majapahit. Institusi tersebut disebut “dukuh”, sebuah tempat petapaan untuk mendidik secara ketat calon wiku (pendeta). Untuk itu ia memiliki bangunan yang menyerupai sebuah asrama. Selain itu, ia juga menuntut siswa penghuninya memiliki sifat taat kepada tata tertib, memiliki sikap hormat dan sifat sujud bakti kepada guru. Kemudian disana siswa diajarkan tata cara pengendalian diri (*yamabrata*), perilaku taat (*Satya*), hingga larangan kehidupan sehari-hari (*Satyabrata*) (Sunyoto, 2016, pp. 154-157).

Kemudian setelah runtuhnya Majapahit, pada pertengahan abad 16 tempat tersebut diambil alih oleh para santri dan wali. Di dukuh inilah Islam memformulasikan nilai sosio-religius dan ketauhidan masyarakat Syiwa-Budha (Sunyoto, 2016, p. 156). Artinya disini dapat diketahui bahwa dukuh adalah sebuah institusi yang memadukan ajaran syariat Islam dan Asketisme Jawa. Sebagaimana ajaran tersebut diakui sebagai ajaran legal hingga awal abad 19.

Ini juga sangat terlihat pada struktur dukuh yang menempatkan 3 poros utama yaitu orang tua, Santri dan Raja (Sunyoto, 2016, p. 156). Sebagaimana orang tua tempat dimana seorang dilahirkan. Kemudian Santri, tempat seorang menimba ilmu Islam dan Raja sebagai guru tertinggi dalam ilmu Islam. Struktur tersebut juga seperti yang telah penulis telusuri

sebelumnya, dimana menempatkan Raja sebagai otoritas religius tertinggi dan santri berada disetelahnya.

Pada awal abad 19, dukuh berubah menjadi apa yang disebut sebagai pesantren. Wujud baru dari dukuh ini muncul seiring lenyapnya kekuasaan keraton, baik sentral maupun regional. Akan tetapi, juga berbeda model pengetahuan yang diajarkannya. Pondok pesantren hadir dengan menawarkan pengetahuan Islam yang lebih ortodoks, tidak seperti dukuh. Dia tidak mengajarkan berbagai macam ilmu mistik seperti asketisme Jawa. Bahkan justru kebanyakan menolaknya (Woodward, 2004, p. 220).

Di Gubugklakah awal kemunculan pesantren pada tahun 1991. Akan tetapi sejak tahun 1970 sudah terdapat sekolah sistem pesantren yang disebut sebagai madrasah. Sekolah ini didirikan oleh seroang kiai dari Cirebon yaitu kiai Basari. Dalam madrasah ini anak-anak Tengger diajarkan beberapa ajaran Islam ortodoks. Ajarannya yang saat ini masih dijalankan adalah bacaan manakib dari syeck abdul qodir jailaini.

Beberapa muridnya benar-benar menjadi santri ulung yang taat dengan semangat Islam ortodoks, salah satunya adalah haji Mansur, seorang yang sangat berperan dalam Islamisasi masyarakat Gubugklakah. Disini akhirnya kita juga dapat menemukan akar pengetahuan Islam haji Mansur. Sehingga kita disini bisa mengerti bahwa model kepemimpinan yang diterapkan oleh haji Mansur adalah hasil disiplin dari sebuah sekolah dengan sistem pesantren. Seluruh model kepemimpinannya adalah representasi tubuh sosial yang dihasilkan oleh pesantren.

Bagaimanapun Hefner juga mencatat bahwa persebaran pesantren memberi pengaruh yang sangat signifikan. Mekanisme penyebarannya yang lebih ortodoks menyebabkan perubahan Kebudayaan pada masyarakat Tengger. Seperti selamatan digantikan dengan tahlilan, hingga masjid menggantikan *Dhanyang* sebagai tempat suci (Hefner, 1990, p. 323). Hal tersebut juga sangat terasa ketika pada tahun 1991 di akhir kepemimpinan haji Mansur, ia membangun sebuah pesantren bernama Darussaadah. Bahkan ia memanggil seorang santri lulusan dari timur tengah untuk menjadi pengasuhnya, Kiai Jassanudin.

Dengan adanya pesantren yang dipimpin seorang kiai dari timur tengah juga sangat berpengaruh pada kehidupan masyarakat Tengger di Gubugklakah. Penghakiman pada tradisi Tengger menjadi sangat sering digaungkan. Masyarakat Tengger yang kian terislamkan juga mulai mengoreksi beberapa kegiatan ketradisiannya. Sehingga pilihannya adalah tradisi harus dikomodifikasi atau mereka meninggalkannya.

“setelah itu langsung islam berkembang tapi kegiatan yang selamatan itu semakin berkurang jadi istilahnya kurangnya itu ga langsung drastis, sedikit demi sedikit. Karena dalam beberapa hal juga dianggap gak sesuai emang. Apalagi sejak banyak yang ngaji di pesantren orang lebih antusias datang ke acara yasinan atau sholawatan” (MK, 2018).

Selain itu, mekanisme disiplin panoptik juga sangat erat kaitannya dengan pesantren. Dalam pesantren, beberapa sekolah dirancang dengan kedekatan masjid, asrama, rumah kyai, madrasah dan beberapa fasilitas lain yang mendukung juga terintegrasi dalam satu area. Rancangan ini diformulasikan untuk mengontrol santri melalui integrasi kompleks

pesantren (Kholifah, 2014, p. 37). Begitupun dengan di Gubugklakah, madrasah sistem pesantren juga didirikan di depan dan melingkari rumah kiai. Kemudian juga pesantren darusaadah yang juga berada dalam satu kompleks dengan asrama, masjid dan madrasah. Ini tidak lain adalah untuk menciptakan rasa panoptik pada santri sehingga mereka akan disiplin dengan sendirinya.

Dari sini akhirnya kita mengetahui bagaimana masyarakat Tengger di Gubugklakah telah menjadi masyarakat yang disipliner. Ia dibentuk dan diukir dalam hubungannya antara pengetahuan dan kekuasaan. Sebagaimana ia juga dimunculkan dalam beberapa institusi teknologi disiplin. *Langgar* dan pesantren menjadi wujud disiplin yang paling tidak berdosa dan tempat mentransmisikan norma-norma disiplin ke dalam jantung sistem masyarakat luas dan menempatkan penyimpangan sebagai objek tubuh yang harus didisplinkan (Foucault, 1995, p. 297).

6.2.3 Tubuh - Tubuh yang *Mengada*.

Islamisasi pada masyarakat Tengger di Gubugklakah secara tidak langsung berhubungan dengan proses sejarah yang sangat lama. Jika dilihat, penyebab utama masyarakat Tengger mengalami proses Islamisasi ialah sejak kebudayaan Tengger diidentifikasi sebagai sebuah ritual kejawaan. Proses penggolongan ini tidak lain disebabkan relasi kuasa-pengetahuan pada abad 16-18, sebagaimana telah menegaskan kompleksitas kehidupan spiritual Jawa. Sehingga ketika ia diperjumpakan dengan pengetahuan Islam ortodoks yang muncul pada *episteme* abad 19-20, ia mengalami proses

Islamisasi. Ini dikarenakan praktik ritual kejawaan pada *episteme* abad 19-20 dikategorisasi sebagai sebuah penyimpangan (non-agamis).

Ini dapat dibuktikan pada proses Islamisasi di Gubugklakah yang menampilkan diri melalui seorang tokoh bernama Haji Mansur. Akan tetapi apakah ia adalah tokoh utama yang berperan dominan dalam proses Islamisasi tersebut ? tentu jawabannya ialah tidak. Karena jika ditelusuri, justru Haji Mansur merupakan bentuk konkret tubuh yang *mengada*. Seluruh kompleksitas yang dilakukan pada masa kepemimpinan Haji Mansur tidak lain hanyalah tubuh sosial yang muncul setelah diukir oleh Kiai, sebagaimana ia adalah otoritas spiritual Islam yang kuat pada masa *episteme* abad 19-20.

Karena dalam perjalanannya Haji Mansur merupakan seorang berkeyakinan *Budho*. Akan tetapi ia merupakan seorang petani yang mempunyai mobilitas yang tinggi. Sehingga ia mempunyai jaringan sosial yang kuat dengan penduduk di daerah luar Gubugklakah, sebagaimana mayoritas beragama Islam. Dengan demikianlah ia sering berinteraksi dengan masyarakat Islam, sampai puncaknya ia mempelajari pengetahuan Islam kepada seorang kiai dari Cirebon bernama Kiai Basari. Hingga pada akhirnya membuat ia berpindah keyakinan ke agama Islam. Inilah yang menjadi akar pengetahuan Haji Mansur sehingga berpengaruh pada masa kepemimpinannya dalam menciptakan proses Islamisasi lebih dalam.

Sehingga dengan demikian kita dapat mengetahui wujud konkrit kuasa-pengetahuan seorang kiai. Segala yang dilakukan pada masa

Kepemimpinan Haji Mansur harus dipahami sebagai wujud tubuh disiplin yang dihasilkan dari relasi kuasa-pengetahuan kiai. Sebagaimana hingga saat ini relasi kuasa-pengetahuan tersebut tetap terproduksi secara massif dalam menciptakan proses Islamisasi. Bahkan hasil upaya *Governmentality* Haji Mansur yang hanya menyisakan 2 tradisi Tengger, harus menghadapi eksistensi dari sebuah relasi kuasa-pengetahuan kiai.

Walaupun telah diketahui bahwa pada awalnya tradisi tersebut disisakan atas dasar kepentingan lingkungan. Akan tetapi relasi kuasa-pengetahuan Kiai telah terproduksi secara massif dari masa ke masa, sehingga tubuh yang taat tetap menuai eksistensinya. Inilah yang kemudian membuat hingga saat ini tubuh disiplin masyarakat Gubugklakah tetap mengoreksi kembali lingkungan sosialnya. Seluruh ritus kejawaan tetap dikategorisasi sebagai sebuah penyimpannya. Meskipun dianggap budaya, akan tetapi kesadaran masyarakat Tengger Gubugklakah tetap menggerakkan pada pengetahuan bahwa 'budaya tidak boleh berlawanan dengan syariat'.¹⁵

Seperti tradisi Karo, yang saat ini lebih dipahami sebagai syukuran Desa dan telah dijelaskan sebelumnya, tradisi ini sudah dimasuki oleh nilai-nilai Islam. Walaupun, kegiatan pemujaan ke sumber air dan *dhanyang* juga tetap dilakukan. Akan tetapi, saat ini tradisi tersebut sangat sepi. Ia hanya ramai ketika kegiatan pembacaan yasin dan pengajian umum yang dilakukan pada malam hari sehari sebelumnya. Pada paginya ketika

¹⁵ Beberapa informan selalu memberi pernyataan demikian (Pak SK, Pak DM, Pak MK, Pak JM) bahwa "budaya harus tetap dijalankan atau dilestarikan, asalkan tidak bertentangan dengan Islam (sesuai syariat agama)". Jelas pernyataan ini sangat tidak relevan dan kontradiktif. Karena kebudayaan Tengger sendiri selalu dipandang sebagai kebudayaan yang tidak agamis (menyekutukan Tuhan).

beranjak ke sumber air untuk melakukan pemujaan terlihat sangat sepi.



Hanya terlihat Dukun adat dan beberapa orang saja yang mengikuti.

Dahulu tradisi Karo merupakan tradisi hari raya orang Tengger. Sehingga tradisi ini dirayakan setiap rumah, dengan cara membuka pintu rumah kepada tamu untuk silaturahmi dan diajak makan bersama.¹⁶ Akan tetapi, saat ini bahkan tidak ditemui kegiatan seperti itu. Karena sudah banyak yang tidak memahaminya sebagai hari raya. Bahkan, beberapa

Gambar 1 : Tarian Tayub yang dilakukan di depan *Dhanyang* saat Karo.

orang juga tetap bekerja dihari perayaan Karo. Karena bagaimanapun bagi muslim hari raya adalah hari raya Idul Fitri dan Idul Adha.

Begitu pula pada tradisi Unan-Unan, sebuah tradisi tolak balak yang dilakukan dengan menyembelih seekor kerbau. Tradisi yang dilakukan sewindu sekali ini juga mulai ditinggalkan. Antusiasme juga mulai menurun seiring masyarakat yang kian terislamkan. Walaupun sesekali pola piki modern itu muncul, seperti anggapan tradisi tersebut takhayul dan juga menganggap tradisi tersebut membuang-buang uang. Karena harga kerbau

¹⁶ Wawancara Pak MK.

saat ini sangat mahal. Sehingga jika tujuannya adalah berdoa untuk keselamatan. Maka mengaji dan membaca sholawat sudah cukup.¹⁷

Sehingga disini dapat dilihat bahwa tradisi tersebut bukan hilang, tradisi tersebut ada, akan tetapi ia tidak *mengada*. Melainkan kegiatan Islam lah yang justru eksis dan *mengada* ditengah tradisi Tengger tersebut. Penyebabnya tidak lain karena masyarakat Gubugklakah yang kian terdisplinkan oleh Islam.

6.3 Sebuah Refleksi Mengenai Hubungan Islamisasi dan Identitas Islam.

Foucault telah berbicara bahwa tubuh hadir dalam bentuk pengetahuan, ia juga terlibat langsung dalam bidang politik, dimana relasi kekuasaan langsung memegangnya, mereka juga menginvestasikannya, menandainya, melatihnya, menyiksanya, memaksanya melakukan tugas, memancarkan tanda-tanda. Maka dari itu, geneologi muncul untuk membongkarnya (Foucault, 1995, p. 25).

Penulis telah memperlihatkan bahwa Islamisasi dibangun melalui sebuah dasar pengetahuan yang rumit. Dalam dasar pengetahuan tersebut, disana bersembunyi sebuah relasi kuasa yang tertutupi. Sebagaimana Islam adalah sebuah agama teologis, maka relasi kuasanya telah dibalut dengan metafora magis. Sehingga ia hanya muncul melalui wujud yang dogmatis.

Akan tetapi dengan genealogi, peneliti setidaknya telah membuka sedikit demi sedikit metafora magis tersebut. Walaupun pada akhirnya peneliti sebagai seorang muslim juga harus menerima bahwa metafora tersebut adalah metafora

¹⁷ Ibid

omong kosong. Beberapa tragedi pada abad 16-18 membuktikan pada penulis bahwa ajaran Islam yang saat ini diakui, justru adalah ajaran yang dianggap menyimpang. Hingga beberapa pengikutnya harus menerima hukuman dari seorang sultan. Begitu juga seorang sultan, yang perannya justru menunjukan kepada penulis bahwa ia adalah sebuah realitas politik, bukan realitas agamis yang magis. Kemagisnya hanya disebabkan oleh ukiran teks yang menutupi tubuhnya.

Abad 19 justru lebih mengerikan, karena pengetahuan Islamisasi berada dibawah pengaruh modernisme kolonial. Hingga pada abad ini kita melihat cemoohan terhadap ajaran Islam yang diakui pada masa sebelumnya. Suguhan metafora kiai dan santri pada abad ini justru memiliki sisi relasi kuasa yang lahir dari beberapa tragedi dan pertumpahan darah. Sekali lagi, itu menunjukan bahwa ia hanyalah sebuah realitas politik. Perannya saat ini hanya seperti seorang hakim dan psikiatri. Ia memvonis dan kemudian ia yang membenahi.

Sekarang sampai pada sebuah pertanyaan besar, siapakah yang disebut seorang muslim dan bagaimana menjadi seorang muslim ?. Bagaimanapun juga pertanyaan itu tidak bisa akan bisa dijawab dan akan tetap menggantung entah sampai kapan. Karena peneliti telah memperlihatkan bahwa tubuh seorang muslim ialah hasil ukiran relasi kuasa-pengetahuan. Seperti jika pada abad 16-18 tubuh muslim diukir oleh relasi kuasa yang digawangi oleh kuasa-pengetahuan sultan. Sedangkan abad 19-21 tubuh muslim adalah hasil ukiran dari relasi kuasa yang digawangi oleh kuasa-pengetahuan kiai.



DAFTAR PUSTAKA

- Adian, D. G. (2002). Menabur Kuasa Menuai Wacana. *Basis*, Vol. 51, No 01-02, Januari-Februari, 42-49.
- Aziz, D. K. (2013). Akulturasi Islam dan Budaya Jawa. *Fitra*, Vol. 1, No. 2, Juli-Desember, 253-286.
- Benda, H. J. (1958). *The Crescent and the Rising Sun: Indonesian Islam Under the Japanese Occupation, 1942-1945* W. The Hague and Bandung.
- Bordieu, P. (1986). *The Forms of Capital*. New York: Handbook of Theory and Research for The Sociology of Education .
- Bungin, B. (2010). *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Jakarta: Raja Grafindo Persada.
- DM. (2018, Februari 10). (Hisyam, Interviewer)
- Drewes, G. (1969). *The Admonition of Seh Bari : A 16th century Javanese Muslim text*. Leiden: KONINKLIJK INSTITUUT VOOR TAAL-, LAND- EN VOLKENKUNDE.
- Drewes, G. (1978). *An Early Javanese Code of Muslim Ethics*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Foucault, M. (1978). *History Of Sexuality, Vol 1*. New York: Patheon Book.
- Foucault, M. (1991). *The Foucault Effect : Studies in Governmentality*. Chicago: Chicago Press.
- Foucault, M. (1995). *Discipline and Punish : The Birth of Prison*. New York: Vintage Book.
- Foucault, M. (1998). *Aesthetics, Method and Epistemology*. New York: New Press.
- Foucault, M. (2002). *The Archeology of Knowledge*. New York: Routledge.
- Foucault, M. (2003). *Society Must Be Defended : Lecture at The College the France 1975-1976*. New York: Picador.
- Foucault, M. (2007). *Arkeologi Ilmu-Ilmu Kemanusiaan*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Foucault, M. (2009). *Security, Territory, Population : Lecture at The College de France*. New York: Palgrave McMillan.

- Foucault, M. (2011). *Pengetahuan dan Metode : Karya-karya Penting Foucault*. Yogyakarta: Jalasutra.
- Geertz, C. (1989). *Abangan, Santri, Priayi dalam Masyarakat Jawa*. Jakarta: Pustaka Jaya.
- Gordon, C. (1980). *Power/Knowledge Foucault*. New York: Patheon Book.
- Haryatmoko. (2002). Kekuasaan Melahirkan Anti-Kekuasaan : Menelanjangi mekanisme dan teknik kekuasaan bersama Foucault. *Basis*, No. 01-02, Vol. 51, Januari-Februari , 8-21.
- Hefner, R. W. (1990). *Geger Tengger*. Yogyakarta: LKiS.
- JM. (2018, Februari 18). (Hisyam, Interviewer)
- Kastolani, & Yusuf, A. (2016). RELASI ISLAM DAN BUDAYA LOKAL : Studi Tentang Tradisi Nyadran di Desa Sumogawe Kecamatan Getasan Kabupaten Semarang. *Kontemplasi*, Vol. 4, No. 1, Agustus, 52-74.
- Kebung, K. (2002). Kembalinya Moral Melalui Seks. *Basis*, Vol. 51, No. 01-02, Januari-Februari , 32-41.
- Kholifah, S. (2014). *Gendered Continuity and Change in Javanese Pesantren*. Melbourne: Victoria University.
- Kusno, G. (2013, Desember 17). *Istilah "Kontestasi" Yang Ngawur*. Retrieved 10 15, 2017, from Kompasiana: https://www.kompasiana.com/gustaafkusno/istilah-kontestasi-yangngawur_552a6c596ea8343061552d25
- Leksono, K. (2002). Berakhirnya Manusia dan Bangkutnya Ilmu - Ilmu. *Basis*, Vol. 51, No. 01-02, Januari-Februari , 22-31.
- Lubis, A. Y. (2016). *Postmodernisme : Teori dan Metode*. Jakarta: PT RajaGrafindo Persada.
- Maryaeni. (2005). *Metode Penelitian Kebudayaan*. Jakarta: Bumi Aksara.
- Marzuqi, M. (2009). *Akulturas Islam dan Budaya Jawa : Studi terhadap praktik Laku Spiritual Kadang*. Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga.
- MK. (2018, Februari 8). (Hisyam, Interviewer)
- Moleong, L. J. (2004). *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Bandung: Remaja Rosdakarya.
- Mudhofir, A. M. (2013). Teori Kekuasaan Miche Foucault : Tantangan bagi Sosiologi Politik. *Jurnal Sosiologi Masyarakat*, Vol. 18, No.1 Januari, 75-100.
- PD. (2018, Februari 10). (Hisyam, Interviewer)

- PM. (2018, Februari 14). (Hisyam, Interviewer)
- Pongsibane, L. (2012). *Islam dan Budaya Lokal*. Yogyakarta: UIN Press.
- Ricklefs, M. (2006). *Mystic Synthesis in Java: A History of Islamization from the Fourteenth to the early Nineteenth Centuries*. USA: Eastbridge.
- Ricklefs, M. (2012). *Mengislamkan Jawa : Islamisasi dan penentangannya di Jawa dari 1930 hingga sekarang*. Jakarta: PT Serambi Ilmu Semesta.
- Scheurich, J. J., & McKenzie, K. B. (2011). Metodologi Foucault : Arkeologi dan Genealogi. *The Sage Handbook of Qualitative Research* 2, 217-246.
- Silaen, S., & Widiyono. (2013). *Metodologi penelitian sosial*. Jakarta: In Media.
- Silalahi, U. (2009). *Metode Penelitian Sosial*. Bandung: Refika Aditama.
- Simanjuntak, B. A. (2016). *Tradisi, Agama, dan Akseptasi Modernisasi pada Masyarakat*. Jakarta: Yayasan Pusaka Obor Indonesia.
- SK. (2018, Februari 9). (Hisyam, Interviewer)
- Soebardi, S. (1975). *The Book of Cabolek. A Critical Edition with Introduction, Translation and Notes. A Contribution to the study of the Javanese Mystical Tradition*. Leiden: Royal Institute of Linguistics and Anthropology.
- Sugiyono. (2010). *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif & RND*. Bandung: Alfabeta.
- Sunyoto, A. (2016). *Atlas Wali Songo*. Depok: Pustaka Ilman dan LESBUMI PBNU.
- Suyono, C. R. (2009). *Mistisisme Tengger*. Yogyakarta: LKiS.
- Syukri, M. d. (2014). *Islamisasi Pembangunan*. Medan: UMSU Press.
- Usman, H. (2006). *Metodologi Penelitian Sosial*. Jakarta: PT Bumi Aksara.
- Woodward, M. R. (2004). *ISLAM JAWA : Kesalehan Normatif Vs Kebatinan*. Yogyakarta: LKiS.